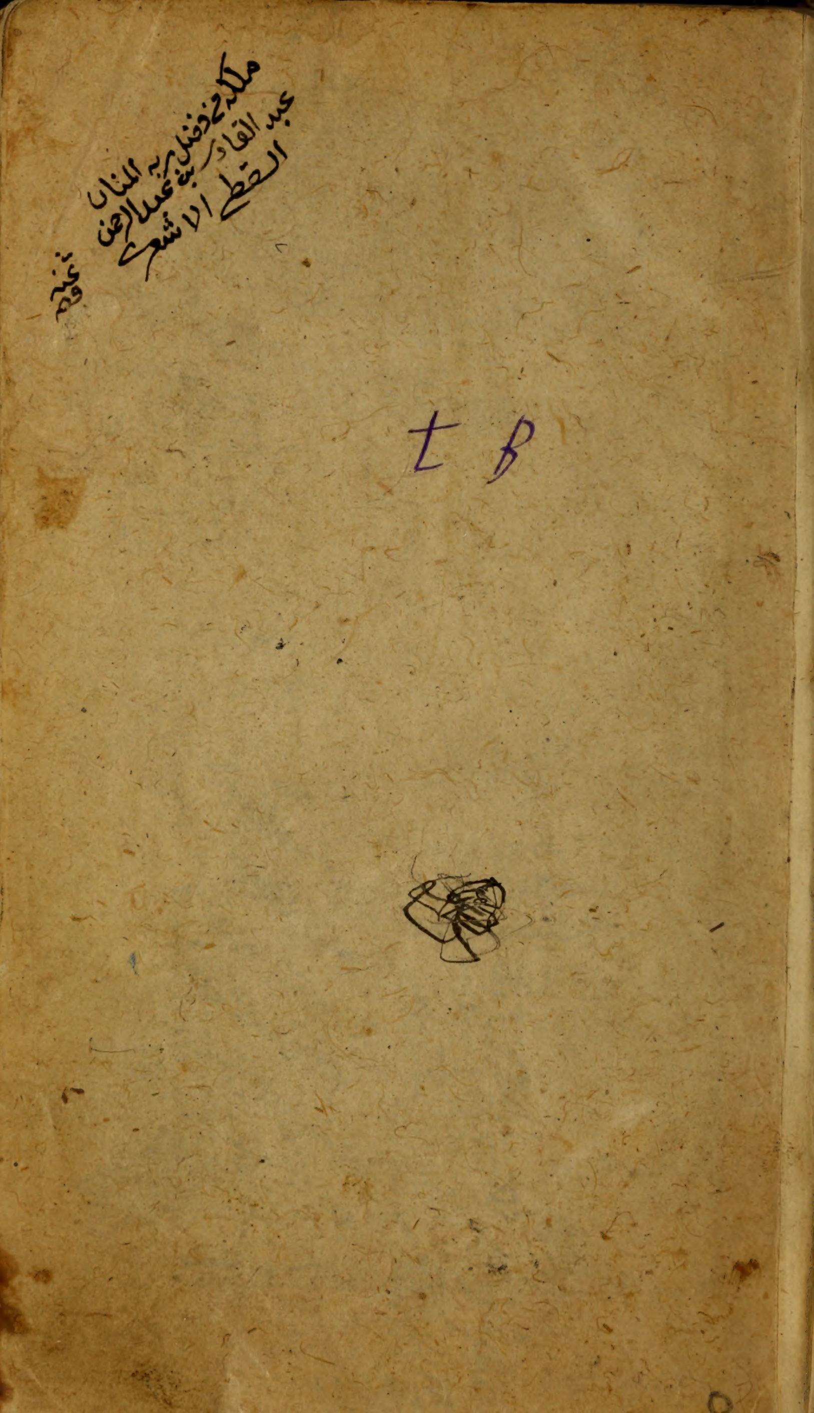


شده
... بیان ... و ... ح
... و ... ان ... و ... کلمات
... و ... اورا
... نخصر ... و ... ح
وهو ... تر ... ان ... ح
و ... نی ... و ... عدی ... یعتی
... نی ... کی ... نشر
... ده تو ... ح
ای سکده ...

هو لن یسبق اصلاح الوحش تو هد

مفصل در بار که
از راه ... با[illegible]
سبند دانه ... [illegible]
جوانی اکبر ...
سیاه دانه ... کبر
این حلوا ... و به [illegible]
بیاوزند و در حمام ... [illegible]
... [illegible]
اگر ... لازم ... راه [illegible]
... الله در حمام ... [illegible]


ملكه محتاج فضل ربه المنان
عبد القادر بن عبد الرحمن
القطب الاشعري

همی بنیم شب کو ... فلق شوند ... نگاه
می ... نیاز ... نیاز

دعا ... شب فورو ...
صد باید ... [illegible]

یا محول الحول والاحوال
حول حولنا الی احسن الاحوال

[illegible]

حاشیه ملا عصام الدین
بر شرح عقاید بدیعه
میر طیب ابن میر طاهر

[illegible]

یا مفتح الابواب افتح علینا ابواب الخیر

رب تمم بالخیر

و به نستعین

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی دعانا الی دار السلام بایضاح سبیل هو دین الاسلام وایضاح دلیل هو خیر الانام بل هو افضل الرسل الکرام صاحب معجزة باقیة علی صحیفة الایام هی افضل کتاب وافضل خطاب وافصح الکلام محمد النبی علیه التحیة والسلام صلی الله علیه وعلی آله العظام خیر آل الی الیهم احکام الشرائع والاحکام وعلی صحبه الذی صحبهم الذی علی ابلغ النظام وحفظوا قواعد العقاید عن الانفصام وبعد فیقول العبد المتوسل الی الله المبین والقوی المتین ابراهیم ابن محمد عربشاه الاسفرائنی عصام الدین فهذه فواید هی معاید ارشاد لمن اراد ان یطالع شرح العقاید ویجمع الزواید عوایدهی ام الزواید وهی تعود الی تدقیق النظر تحریر البحث نعم العاید ونعم سواد رداء لکان الفکر حد الصایبة جمعت صحاح العقلیات المطابقة لصحاح النقلیات فهی فواید لمن اعتاد الارتداع من الجبالات والوهمیات وجعل الاسلام للاصول والعقاید علة الوافی بالاتصال بالمبداء عن الحبالات العاصی وذهنه الصافی عن کدر الاهمال بالاعمال والارساخ وکانه سرنه من انهار رحمة صافیة لیس لها سیادی ولا ترکیب لتحصیل نفایس الاراء وفواید المعانی الاجرا بادی ما باکرة هذه المایدة للشریعة الموضوعة للکرام لو لم تصف انهارک عن قذی الاوهام ولم تعلیت بها رکن صدرو مصابیح انهارک المنورة للکلام ولم تستنرو همک تعلک وفیک لجامع فضلک ولم یکن من فضلاء الانام فان للکلام هناک درجات اخری بل احری بان یسلوا مشاهده سبحان الذی اسری اللهم کما انعمت آدم وکما التست احرعلینا ما لها الا ارد المعاهد ولیبنی لنا ما نسنه الساقی ابقه انظر بانا ما حرد اعطینا ادو من کل وافر وکما ادخلتنا فی الدنیا مسافرا آخر احرصنا عنها کالمسافر فوق السفره بسم الله الرحمن الرحیم متبرکا ببرکاته ثم قال الحمد لله المتوحد بجلال ذاته آمنا بکتاب الله تعالی عز وجل وتبعیض سورة وعملا بروایتین مشهورتین ام الحدیث

الابتدا

التی

ای الشر

اراد بها الانهار الجزئیة النظامیة لا انها التی یعرفها المتکلمون دون غیرها والجرابادی النهر العظیم الذی یصب فیه الانهار الجزئیة فقد ضمنی الارشاد سبابة العلم من الجوالی السلسلة والنهر السلیم والجر الصادق المشار الیه بقوله صحاح العقلیات منه رحمه

حاشی

اقطع ابتر

الابتداء حسب ما قال روايته كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر اي
قليل البركة واخرى كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع وعملا بما شاع بين ائمة
روي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من انه لا يمكن الجمع بين الروايتين
للتنافي في الابتداء بامرين فيندفع بان التنافي بين الابتداء بين الحقيقيين
دون الاضافيين لكنهما لحمل حينئذ الابتداء على الامر المتبرك به فانما يكون حقيقيا
باول اجزاء البسملة والابتداء بالتالي المتبرك به ثابت لهما الا ان يقال ان
الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمد اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة
لتقدمه في الكتاب وقد يأول الحديث بحمل الباء للاستعانة او الملابسة
ولا استحالة في الابتداء بشيئين باستعانة امرين او مع ملابسة امرين وملابسة
الابتداء بهما لجواز ان يتحقق في الامور القولية بان احدهما جزء اول والآخر خارجا
عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور العقلية بان يقارن احدهما
الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء
للاستعانة ينفي جعل شيء منهما جزءا من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء
آلة له فلا يمكن ارباب التاليف عاملين بالحديث حيث جعلوهما جزئين من
تاليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزئين
بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزءا اولا ويمكن دفعه
بان العمل بالحديث ليس الا بالعمل على المحمل فمن جعلهما جزئين جعل الابتداء في
الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء ومن يجعل الباء للملابسة او للآلة يجعلهما
خارجين او احدهما خارجا قوله المتوحد بجلال ذاته جاز توحد بمعنى واحدا
ذكر في القاموس وتوحد في الربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكر في
الاساس وتوحده الله بعصمته اي عصمه ولم يكله الى غيره ذكره في الصحاح وغيره
والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف
آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فتوحده بجلال الذات حقيقة

بالاضافة تم

جلال الذات به وكذا ان يحمل التركيب مثل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته
للملابسة وفي الثالث اي المتوحد الاشياء بخلقه بسبب جلال ذاته وكمال
صفاته فلم يشاركه في ملكه خالقاً ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن
قال معنى التوحيد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا يساعده العبارة
فان مثل كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم صفة بغيره بل ان اراد التوحيد بلا
تنوع صفته وقد يجاب بان اراد التوحيد بالصفات المتناهية في الكمال التي
انما ثبت لغيره او اضافة الصفة اليه بعد ربطها بالتوحيد لانه في الواقع له تعالى
علامة الرجل لحمده تعالى ووصفه بالتوحيد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بان
الاشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا
انما يصح لو اريد بالذات الماهية واما لو اريد ما يقابل الصفة فلا واراد بجلال
الذات الجليلة جرى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود
متوحداً بجلال الذات وكمال الصفات قصداً الى حصر استحقاق الحمد الذاتي
والعرضي والوصفي فيه بقرينة تخصيص الحمد به قوله المقدس اي المطهر تعالى
تقدس اي تطهر في نعوت الجبروت اي الاوصاف الكبرى اي اوصاف يستلزم
الكبر وهو رفعه في الشرف والعظمة عن شوائب النقص وسماته اي علاماته و
مقابلة النعوت لشوائب النقص وسماته بعينه التقسيم اي كل نعت له تبرى
عن شائبة نقص وشموله فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه
مطلقا فالاولى تركه صيغة الجمع وما احسنا عن القدس قد قارن كل منهما النفي
بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع عدم النفي على طبق
كلمة التوحيد بان التوحيد في الذات الجليلة والصفات الكمالية بنفي الشريك
في هذه الامور وكذا التقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها قوله والصلوة
دعاء نزول كل رحمة على ملته ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما نزل عليه

يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين وقوله المؤيد اما على صيغة اسم المفعول كما
هو المشهور اى المنصور في دعوى الرسالة او على صيغة اسم الفاعل اى الناصر
دعواه انما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح ثبوته الى حد لا احتياج معه الى اثبات
ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايهام
ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبشارات
الانبياء الذي بشر به وانبوته قبل وجوده فان البشارة هو البشارة واضافة
الساطع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف والظاهر ان
سواطع حجج واضحات بينات وضمير حججه راجع بظاهره الى محمد صلى الله عليه وسلم
ويحتمل الرجوع اليه تعالى وقيل لو رجع الى الله تعالى لافاد ان اباء واباته صلى الله عليه
وسلم اعظم من ايات الانبياء حيث يجب قوله وعلى اله اعاد كلمة على ردا على
الشيعة حيث حكموا امتنع الفصل بين النبي صلى الله عليه وسلم واله بكلمة على
وتغلوا في ذلك وافردوا والآل جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور في
كلمة الصلوة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر اصحابه تخصيص بعد التعميم والآل الذين
لا قوا النبي داخلون فيه قوله هداة طريق الحق وحماته اما وصف للآل
والاصحاب اولا للاول والثاني للثاني ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله وبعد اى اما بعد
بدليل الفاء واما هذه لمجرد التاكيد فانها يكون لمجرد التاكيد كما يكون للتاكيد
والتفصيل صرح بذلك الرضي فلا وجه الى الحمل بتقدير التفصيل والاجمال وقيل
الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه
من جاء بعده فمحل نظر لان الرضي صرح بان تقدير اما يكون مشروطا بكون
ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسر به فالتوجيه الوجيه
للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيته فانا
اكرمه وجعل الرضي واذا لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال بلطفه

الكلام على الحمد والصلوة مع انما جعلتا اثنتان لان هذه الجمل الفه لحمل
الالات اما ان تكون الغرض منها مدح العلم والمختصر اولان الكلام مبنى على
عطف القصة على القصة ومنهم من مال الواو عوض من اما ولا بعاطفة قوله
فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام اقول مبنى علم
الشرائع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل
الكلامية فبعض من علم الكلام واما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادي
فمبنى تلك المسائل التي عبر بقوله قواعد عقائد الاسلام فهم مع المبنى اساس قواعد
عقائد الاسلام فيصح قوله وهو علم التوحيد والصفات جريان على كون العلم
عبارة عن مسائل والمبادي والموضوع لانه الانسب بمقام الترغيب العلم
ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث
ايام ما لواحد واحد من المكلفين وبعقايد الاسلام العقايد القائمة باحاد اهل
الاسلام واضافة القواعد اليهما بيانية لانها مناف الاعمال لولا يصح بدونها ولا
شك ان المعرفة المذكورة والعقايد المذكورة علم الكلام اذ العقايد انما يصح دل
بالعرض عليها والاقران بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتتحقق بها لانها
فرع ثبوت الحاكم والرسل قال في شرح المواقف الاحكام الماخوذة من الشرع
قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع عليم بصير وهذه
اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به
العمل وفرعية احكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقايد
الاسلام الكتاب والسنة لان القواعد يجب ان يستفاد منه تعقلها وتوقف
ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتا
وهي مبناه اعتقادا او يتجه عليه ان كونه مبنى علم الشرائع والاحكام ايضا
ليس الا باعتبار كونه مبنى الكلام والسنة فالفقرة الثانية مكررا للاولى وتجاب
عنه بانه فرق في طرف المبنى فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية

دون الاولى

دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيهما
كما في الثانية فاسد من الاولى في سبيل قواعد العقائد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام
مبناه لان مباحث النظر والاستدلال خارجة منه على ما هو المختار قوله هو علم التوحيد
والصفات يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام اهل السنة فان
المعتزلة يلقبون التوحيد بعلم الصفات وكلاهما علم التوحيد العرفي والمسمى على
ارادة المعنى الاضافي فالموسوم بالكلام لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمي فيفوت
هذه الدعوى او تخصيص الوسم بالكلام بعد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات
الوسم وهذا احسن مما قيل نبه على ان الوسم بالثاني اشهر على ان فيه انه
توهم ان الوسم بالاول اشهر حتى لم يحتج الى التصريح بالوسم وقوله المنجي صفة
ثانية بعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات وان
الكلام بعد ما الصفة وعيا هب الشكوك شدايد ظلمات بنا ولا شك ان ظلمة الشك
اشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم
تشبيه العلم بالنور وكلا التشبيهين بليغان واراد بالشك والوهم اما معناهما او
الادلة الضعيفة المبنية عليهما المذاهب الضعيفة فان قلت من العقائد السمعيات
التي لا طريق اليها الا السمع والسمع فلا يفيد اليقين وكيف يكون في الكلام
نجاة عن ظلمة الوهم قلت الوهم في اليقينيات دون الظنيات قوله وان
المختصر المسمى مختصرا الا انه اخصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن
الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اقتصر فيه المسائل المدللة المقصودة فيها اختلاف
المخالفين من الادلة والاختلاف واقتصر على ايراد ما ذلك ان الحمد من
فسل سبحان الذي عظم جسم الفيل وحقر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد انها
عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها متمرجة في الخلافيات والمبادي مما
ليس بعقائد بل وسايل الى احكام العقائد واللاجتناب عن الفضول وقوله قد ذ
بمعنى المقصدي واضافة العلماء الى الاسلام اضافة اسم الفاعل الى مفعوله او اضافة

بدر ظلمة
بدر الغيهب
بدر وكلا التشبيهين
بدر التلخيص

الى مفرد

النجم الى الكل كما لا يخفى على اهله واضافة النجم الى الملة والدين واما اضافة النجم ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستوار به او اضافته الى ما يستضئ منه ففيه مدح بانه يضيء الملة والدين او اضافته الى الطريق فان النجم به سلكت الطريق الذي ليس بواضح ففيه مدح بانه يهتدي في الدين ويتمسك في سلوكه والملة والدين متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث انه يكتب والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتاب شعار العلماء والاطاعة شعار الانقياد وفي اضافة النجم الى العبارتين تلويح بانه جمع العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى ودار الاسلام الجنة سميت بها لسلامة اهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم طبتم ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعل دار الله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضاف هي الله من اسمائه تعالى او اضيف الى الله لانه لما كان كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنين رابهم فيها والآخر من لحسف الغفر وقوله في الفن بيان لغرر الغوا ودور الفوايد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور كانه رجح مذهب الكوفي لوقوف شاهد والغرر جمع غرة وهي البياض في جبهة الفرس فوق الدرهم استعيرت في كل شريف وواضح والفرايد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت الفريدة لانفرادها في الصدف او طرف البحر على ما قيل او لانفرادها في بلد اقليم او لانفراد مالكه لذلك على ما قيل ان الفعل عليه دليل والدرر جمع درة والفوايد جمع فايدة وهي ما اكتسب من علم او مال وجعل المقاصد العلمية فوايد جمع يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرايد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفرايد وقوله في ضمن فصول العربية في ضمن عبارات اخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل او لانها تعد معانيها تفصيلا

الغرايد

في غرنا

عن غيرها متميزة عن بلية على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل
الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله والثناء نصوص افادة لا اعادة
وقوله اللذين قواعد صفة لفصول توصيفه لولاتها او الضمير للدرر فالجملة
حالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة اضافة الجواهر الى الحكم
بانه لا مجال لكل غرض جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل
الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بانه وهم طغيانا والتهذيب السعة والاصلاح
ولا يسع الشعر المريد وتبين المعضلات وكشف مشكلات لا يهتدي بوجه
حلها من داء عضال العجز الطبيب عن معالجته تكون على وجهين بان
تقول لحلها او بسعة اركانها وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه للكلام في
سعة يحتمل وجهين احدهما لوصفه بسعة احاطته السعة وثانيهما توجه في ضمن
السعة بحيث صار موثقا ذكره قوله على المرام في توضيح يحتمل ارادة تنبيه
في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المرام في ضمن توضيح بعض لم يات بتوضيح
لا يعد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام حجابا لا يح
دغب الستر بالكسر عارضه والكشح الجنب وطي الكشح عن الشيء كناية عن الاعراض
عنه والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والاضجار ان يحمل على الملال يلزم
الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى والنجاة في التجاوز والاختصار صاحب باب
الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة وكانه
وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فغاية رعاية جانب المعنى رعاية
جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد وبدل البعض من
والاخلال عطف عليه ومن لاحظ العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل
الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انهما اعربا بجعل الطرفين
لعودهما في حكم متبوعين والاوجه ان يقال اجري الاعراب على كل منهما
مع ان المجموع يستحق اعرابا واحدا لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب

وبسعة بدر

احدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح كما تقول في اعراب جاءني القوم واحدا واحدا
حيث اعراب واحدا واحدا حالا اعني مع ان المجموع حال واحدة والرشاد بالفتح
الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف
ويحتمل ان يراد بنيل العصمة في الذهن يعبر ليس اعتمادنا على الكلام بل الله والسداد
بالفتح الصواب من القول والعمل **قوله** وهو حسبي ونعم الوكيل هذا التركيب مما اورد له
على الشارح انه فيه عطف الانشاء على الخبر حيث عطف نعم الوكيل على حسبي تأويله حسبي
وهو خبر او على جملة هو حسبي ورده السيد رحمه الله بوجوه اما اولا فبانه عطف على
حسبي بلا تأويل الجملة حتى يكون خبرا او نحو عطف الجملة التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس واما ثانيا فبانه عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب
يدل عليه قوله تعالى فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليس الواو من في المحكي
اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للحاكي واما ثالثا فبانه نحو عطف ونعم الوكيل بتقدير
وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية
لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل او الانشاء الا يقع خبر المبتدأ الا بتأويل
التأويل كما هو المشهور المطابق للحق واعترض على الثاني من وجوده بان نعم
الوكيل في الآية يصح ان يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو
نعم الوكيل في الآية فكيف يجزم بانه ليس العطف من المحكي ويمكن دفعه بانه
للمعترض ان يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف لم يكن له
لاعتراضه موقع ويمكن ان يراد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير
مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر خبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا
هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر ايضا ومما يرد انه عطف على جملة وهو حسبي هي
الانشاء التوكل وسيعلل الكلام الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل
الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح وسيعلل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت
وجعلت انشاء مدحه شرحه جدا **قوله** اعلم ان الاحكام الشرعية لا تحصر

انه يشق

انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سيأخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح
بان المراد بالحكم في تعريف الفقه ستاسمر الى آخر ايجابا او سلبا وحمله على الحكم
المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير لما من
صاحب التوضيح صحيح يفهم على تعريف الحكم بالاسناد المذكور وتعرض عن التفصيل الذي
لا يليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار
والسعي والمراد بالشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لم
يصح جعل العلم المتعلق بكيفية بها نفسها بعلم التوحيد والصفات واحترز به
عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع كالاحكام الطبية و
النحوية الى غير ذلك لكيلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام وعن غير ذلك الاحكام
النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد
بالتعلق بكيفية العمل انها ليست من الاعمال والاحوال التي هي كيفيات
واوصاف لها ذكره في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق
بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا الاعتقاد بها وسمي الاولى فرعية
اما لانها فرع الثانية ثبوتا او اعتدادا لان العمل بدون اعتقاد صحيح واما لان
القصد الى العلم فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن بها
ملتفتا اليه ولذا ابلغوا العلم في الآخرة دون الكلام وفي عليه سمي الثانية
اصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات ينبغي ان يراد بما يتعلق
بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وسمي اصلية
واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون اصلية
وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق
ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة وانما قال منها ولم يقل اما
واما لعدم انحصار احكام الشرعية مما ذكره نقل عن الشارح ان الحكم عليه في

قولنا منها ما يتعلق به كلمة ملا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود الاشارة
الى حال العاصي الاحكام لا حال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل
من التبعيضية محكوما عليها واسنادها استخرج الشارح من القوة الى الفعل صرح
به في شرح الكشاف قوله والعلم المتعلق بالاول اما مع التعين او ملكته
فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الطبيعيات فكيف يطلق عليه العلم
المعروف عنه في كتب اصول الفقه وليس النفي عنه ههنا كون الفقه وما رادة التعالي
خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن
يبقى علم الله وعلم جبرائيل مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين
كالعلم بوجوب الصلوة ونظائره مما يستوي في معرفته المعدين وغيرهم على
مذهب الشافعي ره فانه لا يسمى فقها عندهم ولا يبعد ان يفرق بين الشرائع
والاحكام وبين الفقه بجعل الاول اعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد
والصفات نوع اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام
كذلك يسمى المسائل به ويحمل العلم المتعلق بها لان المسئلة يتعلق بالحكم تعلق
الكل بالجزء قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا يستفاد الا من جهة
الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها فيه نشر على ترتيب
اللف ومعنى انها لا يستفاد الا من جهة الشرع ان بعضها منها لا يستفاد الا من
جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها منها قد يستفاد من العقل والاجماع
الثانية ايضا لا يستفاد الا من جهة الشرع واما تبادر الفهم اليها عند
الاطلاق الاحكام لانها التي يتداولها العصاة الاحكام وشاع ان يرجع فيها
اهل الاسلام هذا ما نقول بالله التوفيق الاسنة ان تسمية علم الشرائع
والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام
كذلك بخلاف التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الاديان واحكامها
واختلاف العرب فيه بعدم الاطلاع على ما هو حكم الله لا لاختلاف احكام الله

قوله وبالثانية

قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات من قبيل عطف على معمول عاملين
مختلفين على مذهب من جوزه مطلقاً لا على مذهب من جوزه بشرط
ان يكون المعمول الاول مجرور الاول لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور
لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ورد عليه ان ما يتعلق بالاعتقاد
وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة
ولا خفاء في انه من علم الاصول فبان علم التوحيد والصفات غير مانع واجيب
عنه بان هذا الحكم من حيث انه هو يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع
من الاصول وليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث انه يجب الاعتقاد بكونه
حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات
وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين ان مسائل الاصول تبين
ما هو من الاحكام الشرعية لا حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع بواسطة
ما يتعلق بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر
الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية بمعنى
المأخوذة من الشرع فلا يكون بواسطة فقد غفل قوله لما ان ذلك اشد
مباحثه واشرف مقاصده بناء على التفاوت وبين علم الشرائع والاحكام
ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في
الثاني للتنبيه على فضل للتعظيم المستفاد من بعد وكلا الحكمين اما على كل
منهما او على كليهما على التشكيك وبالجملة هذا الابناء في كون مباحث الكلام
اشد مباحثه كما سنذكره لان كون منهما او كليهما اشد مما عداه لا ينافي
كون الكلام اشد مما عداه على انه يجوز ان يكون الوقت التسمية يتوحد
الاسم هذه المباحث الاشد ونصب بعد ذلك مباحث الكلام اشد
فيسمى العلم به الفقه لذلك وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشد
من مسئلة اثبات الصانع لوحدة ان الوجود انما يتصف بالكمال فالتوحيد

والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على
ان في التوحيد نجاة عن فساد الشرك الصانع بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر
لوجوده قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله فعاده اجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد
والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله تعالى غير ظاهر لان
مباحث الاحوال والنبوة وغيرها لا يخرج عن الصفات ما الا او بحث الامامة من
الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفات ما بعد الوجود
باثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث
التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث التوحيد وبحث الصفات فخرج منها
ما عداهما من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات
الذاتية الوجودية ولهذا اعد مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها
قلت لذا لم يجعل التوحيد من مباحثها وتعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على
علم الصانع مع ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة قوله وقد كانت الاوايل
من الصحابة الخ دفع لما يتجه على دعوى الشرف بجميع مقاصد الكلام من انه كيف
يكون له اشرف وهو بدعة مذمومة في الشرع بما انه لم يحتج اليه لكفاية العلماء في
المنع عن الاستقلال وطعنوا فيه قوله لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي
عليه السلام هذا علة لصفاء عقايد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء
عقايد التابعين ولكن ان يجعل علة لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي الصحابة
وصفاء العقايد كناية عن البعد عن كدر يعرض له الاوهام والاهواء وقوله
وقلة الوقايع والاختلافات اما مقابل لصفاء العقايد او من موجباته
والوجه هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقايدهم متعلق بقوله
مستغنين عن قدم للتخصيص والاحتراز عن الغاء الاستغناء عن العلم قبل
معرفته وحدوثه وقوله الى ان حدثت متعلق بالاستغناء يعني كان ثابتا ان الطائفة

الصفويه

الفطما

العلماء مستغنين عن تدوين العلم الى ان حدثت ضعف تعلق الفتن فاحتاج
بعضهم الى التدوين حتى دون مالك التابعي الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء
لم ينته الى زمن الفتن لانهم ادركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج
الى الدفع بان قوله الى ان حدثت تعلق المحدود بعض علم تدوين الى ان حدثت
الفتن بين المسلمين والبغي اما حدوث الفتن والنسخ كان في زمن الصحابة
ولم يدونوا ولو فعل لم يظهر الاختلاف الاراء الناشئة وما ينشو قلنا لعله اولا
وحل ما تقدم الا ان يقال لظهور اختلاف الاراء الناشئة عما تقدم فالتعرض له توطئة
لبعض وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة
وملازمة اصحاب السلوك فكان يكفيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما ال
حدثت الفتن وميل اصحاب التجارة والعطن وكان يندرس معرفة
دقائق الكتاب والسنة فلم يبق من اهلها الا واحد او احد او توهما الكلا
مستنبطين اثرهما وكثرت الفتاوى كتابة عن اختلافات والمحسن في
الجواب فهي ليست كثيرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان
الوجه بعدمه على الواقعات بانه لرباته البيح والعباد الفتوى بالفتح و
يفتح ما افتى به الفقيه كذا في القاموس واراد بالنظر المقابل للاستدلال
علما لاجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان ا
الاجتهاد والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة واراد
بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما اظهر ما شانه حال عن التكرار
فلا يحتج الى الاعتذار بانه مفتوق في الخطبة قوله وسموا ما يفيد معرفة
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية اورد عليه ان الفقه هو العلم د
بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده
وقد تكلف في دفعه بالاحر سماعها الاذان الكريمة ولا يذوقها طبائع
السليمة فتركناه لامله واعرضنا عن دقائق كثيرة اندعنا بالاجلة

بعضهم

زمن

من الفقه [illegible]

الطبايع بلا

وحينئذ يندفع ليس فيه تكلف وهو انه يقتضي تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها
مجرد المسائل واما المشهور ان اجزاء العلوم ثلثة ان معلوماتها المسائل والمبادي
والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدهما فالشارح حفظ الحكم
المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة في تلك التعريفات بما هو المقصود
الاهم فكانه اريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام الشرعية
العملية عن ادلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن
مسامحة وحفظا للبيان وقال بعضهم المقصود معرفة الاحكام اي تشمل عليهما كما لا يخفى على
المتصور في مثل الشارح عرض بعد ذكر تصور الشارح وتصور العرض وتصور النسبة
بينهما وبعض المحققين حمل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء
العلوم مسامحة مبنية على عدم انفكاك حاجة العلم الى جزء اجزائه مبالغة في
الحاجة ولعله الانسب بالتحقيق وبالاتباع احق ولكن ان يوجه كلام على هذا
التحقيق ويجعل المقصود معرفة جميع الاحكام والمبادي معرفة كل حكم حكم وتوجيه
التعريف للعلم في الملكة لم يتجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص لكن التعريف
للملكة ارجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع امور يتجه اليه مشهورة
في كتب الفقه والاصول لا يسعه المقام ويضيق عنه دائرة هذا الكلام **قوله**
ومعرفة احوال الادلة اه عطف على قوله معرفة الاحكام اشارة الى ان
الاحكام العملية السابقة ولا بعد ان يقال ان المطلق الاحكام اشارة الى ان
اصول الفقه لا يختص بالفروع بل استنباط العقائد من الشرع ايضا يستعين
به ومن يريد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول الدينية الى المنسوبة
الى دين محمد صلعم بتحقيق العلم الالهي للحكمة منه **قوله** لان عنوان مباحثه
كان قولهم الكلام في كذا او كذا الى المشهور فيما بين المحصلين ان العنوان
مدخول في قد ذكر مما نبه او وجه للتسمية بالكلام ولما يسع لم يلتفت اليه

التعرض له في هذا المقام
بالفصول العقائد ومعرفة
منه قدس سره

وهو كان

وهو كان في مقابلة المنطق للفلاسفة سمي بالكلام كما سموا المنطق ال
بالمنطق لانه لم يعهد تسميته شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم
انه جعل مع اثبات القدرة على الكلام متحدا في الآن وتحصل قوله كالمنطق للفلاسفة
للاشارة الى ذلك ونحن نريد ان نذكر اوجها الاول انه اشتغل الصحابة والتابعين
عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فالرجوع الى هذا العلم لتحصيل
تحصيلها بالكلام فهذا العلم مناسب للقاصرين عن الكلام الثاني انه امتاز
عن عقايد الحكماء عطايفها بكلام الله وحفظها عن مخالفته الثالث
انه لا يعهد بالجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يعهد بالعمل مطلقا
الرابع انه في مقابلة المتصوفة التي مدارها على السكوت فسمي بما يقابل
السكوت الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبتدا كلام الاختصاص في
افادة الاختصاص فما بين الاسماء فسمي باسم مركب لم يكن والتسمية
واللام الا انه اجرى مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن
المفرد والوجه الاول من الثانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين الاجزاء
الدال التام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها
مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فيه تسمية
للاجزاء باسم الكل بينهما على ان كل جزء منه في سد الحاجة اليه
بمنزلة الكل والتحقيق ان قولهم الكلام فيكون من قبيل اطلاق الكلام على حصة
منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديري وهذا لا يحتاج الى النقل
اذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو نقل فاللفظ الذي
ينقل عنه هو المعرف باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان
الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء
باسم سببه لان الكلام سبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع
كالخامس والسادس من تسمية الشيء باسم سببه وجعلنا من تسمية المدلول

باسم الدال وهو والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية
الشيء باسم آلته وقوله في الوجه الرابع لانه اول ما يجب من العلوم التي تعلم
بالتعلم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعلمه وتعليمه هو المدار
في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه
كلام الله لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه
اطلق عليه اولا ثم اللغوي اما ذكر الاول في قوله لانه اول ما يجب ان يعلم
من العلوم او قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق
بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم اغلبي ومما نقضه العجب
ما فيه من الحصر في قوله انما يتحقق بتعين هذا القول وغيره قد يتحقق بالتامل في
مطالعة الكتب وقوله ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا لكونه اكثر
من الفقه محل التردد ودفع بانه لا نزاع في الفقه لان لكل ان يعمل باجتهاده
بخلاف الكلام وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية مبني على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية
وبهذا اندفع ما يتوهم ان هذا ينافي ما في شرح المواقف من ان العقائد
يجب ان يوجد من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو مطلقا اذ ما يتوقف عليه
الشرع لا بعقل تأيده بالشرع وكيف ولو بعض الادلة القطعية
غير مؤيد بالسمعية لكونها عين السمعية لا ينافي لزوم جميع العقائد ماخوذة
من الشرع ولا خفاء في ان اسند ثبوتها يتوقف عليه الشرع بعد
ورود الشرع به والتعليل الدخول على ما في القاموس والكلام كما يأتي
بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحد الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي
في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات تحول هذا هو كلام القدماء
اي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتاخرين
كلاما فتسمية الكل باسم جزئه وبهذا ثبت وجه تقديم وجوه التسمية

على بيان كلام

على بيان كلام المتأخرين وقيل انه اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد
من غير خلط الفلسفيات والتشبيه بالكلام لما وقعت منهم ذكر
وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد ان التسمية بهذه
الوجوه لما وقعت منهم اولا والافاضل تسميته ووقعت المتأخرين ابن الفقه
قوله ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية انما قال معظم لانهم قد خالفوا
اليهود والنصارى في معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة من
الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون وقد فصل بيانه
في تفسير الآية الكريمة اصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذات
القديمة الثلاثة ولا يخفى ان المقصود ان ليس خلافياته مع الحكماء
كل الكلام الذي وهو للمتأخرين ولا يفي به العبارة اذ من الفرق
الاسلامية الحكماء الاسلاميون الآن نقال يتبادر منهم الفرق
الفرق المشهورة المنقسمة الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم و
المراد بقوله معظم خلافياته مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في
الكلام كونه مخالفا لاعتقاد في الحق لا لان اكثر خلافه مع تلك الفرق
حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لا يتم المسائل التي
منها خاصة الملة هي خلافية وان كان مخالفا فيها مع غيره والمراد
بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لا ان معظم الخلافيات
مع معدود من الفرق وذلك بين قوله لما ورد به ظاهر الكتاب والسنة
جرى عليه جماعة من الصحابة التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام
مخ وكأنه خص المعرض بالسنة وجماعة الصحابة لو طبيه تسمية
اهل الحق باهل السنة والجماعة قوله وذلك ان رئيسهم واصل
بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى اعتزل اي [illegible] جانبا
كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزل

بيت سويد ازدى فالعزى اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر غير تحميل
العزى على طبق الفارسى وعدم المحافظة على استعمال العرب والعرب الابيات
نعال فرما لمكان واستقرائى نيست وافره وعربره وبداى الائمة ولا يخفى
ان معنى الشوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة ما اراد
به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى اثبته بعض السلف
بين الجنة والنار لمن تستوى حسناته مع سيئاته على ما ورد فى الحديث الصحيح
لكن ما لهم الى الجنة ولا يلون دار الخلد او لاطفال المشركين على ما قال بعض
او لمن مات على فترة من الرسل على ما قال بعض لان مذهبهم ان صاحب
الكبيرة مخلد فى النار وانما قال بثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على
قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرارا من قول الخوارج وقول
الحسن كما سبحى ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا
يمكن لهذا القول الواسطة بين الايمان والكفر بل هو الكفر على
سبيل المجاهرة وبيت الكفر المبطن الذى هو النفاق ووجه الواصل
على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله السيد فى شرح كتاب الغرر
والدرر للشريف المرتضى الشيعى ان الناس فى اسماء اهل الكبائر من
اهل الصلوة على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والناجية مؤمنين وكر
الحسن البصرى انهم منافقين فالمتفق عليه اسم الفسق وباقى الاسماء
مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين
وقال صاحب الكشاف فى تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين ان
حكمهم حكم المؤمن فى انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن
فى مقابر المسلمين وهو كالكافر فى الذم واللعن والبراءة عنه واعتقاد
عداوته وان لا يقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله السيد وقيل
بنى بن هاشم ولقب بالغزال لانه كان يجلس الى الغزالين عند رجوعه

منهم

منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلثين ومائة وصحبت
ابا هاشم عبد الله الحنفية واخذ عنه قوله فسموا المعتزلة يتبادر منه ان
تسميتهم بهذا القول لحسن اعتزل عنا وقال في شرح الكشاف قال عبد
القاهر البغدادي سمي المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال
بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل الى سارية من سواري مسجد البصرة واظهر بدعته
فقال الناس اعتزل الامة ونقل عن كتاب العبر انه قال الواصل القائل
بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك والى اعتزلت
مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس
الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو مكالمة ونفرة فاعتزل عمرو منزلة قتادة
واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه
يقول ما فعلت المعتزلة قوله وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد
بقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة
عنه في شرح المقالة البطريه ووجوب العوض واللطف على الله تعالى والثواب
هو المنفعة الدائمة الخالصة عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال و
العقاب المضرة الدائمة الخالصة عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق واللطف
كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وبعض
للادلة والعوض عن لا يختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على
الالام التي حصلت البهائم ايلامه ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول
بقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد اتصالا بما نقل من مناظرة
الاشعري والعدل ضد الجور ما يقرر في القاموس انه يستقيم كذا في القاموس
فالمراد انهم يثبتون العدل لله تعالى اما تفسير العدل في القاموس انه
مستقيم واما انهم اصحاب العدل الغير المجازين او الناشئين على ما يقرر
في القاموس انه مستقيم ولا يبعد ان يلغى العدل عن التوحيد كما في

المنز

قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان قوله في اعلام انهم توغلوا
في علم الكلام في القاموس اوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد
كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفة كناية عن فناء
ذهنهم وسفا التبادي الفلسفة فبناء امرهم عليها الشي على وجه الاحكام
والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل
الاسلامي على الفلسفة التي بنيتها اصول الاسلام خارج عن طور العقل
نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله
وشاع مذهبهم الى ان قال يعني انها اشيوعه بعد الوقت وليس
كذلك الآن فقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة
احد الى ان قال والاشعر ابو قبيلة من اليمن لانه يولد وعليه شعر منهم
ابو موسى الاشعري والجبائي منسوب الى الجبى بالضم والقصر وتشديد
الباء وفيتهما بمعنى كورة بخوزستان لان اباء اهل الى علي وابنه ابا هاشم
منها لا قرية قرب بعقوبا ولا قرية ببغدان منها ابو محمد بن علي بن جلاد
البغوي ولا قرية قرب هيت منها محمد بن ابي العز كذا ذكره في القاموس
وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وما ذكر في
بعض احوه تجري في كل بلدة اخوة كانت اولا والصعر بالكسر بلطبع
اي منقاد للامر ولا عرض لانه ليس على مورد قوله ان الاول يثاب
بالجنة اي في الجنة والا فنفس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له لكنه
والصغير في الجنة مع انه ليس بمثاب وقوله والثاني يعاقب بالنار فيه نظر
والاولى بالجحيم وقوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب وان كان في الجنة
وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك فيه لا يثاب
بل بالنسبة الى المكلفين وقوله فادخل الجنة يعني به مثابا والا فهو غير
غير محروم منهم دخول الجنة وقوله نوكسر من باب علم اي طعنت في السن

قوله

قوله فبهت الجبائي البهت كالنفر الاخذ بغتة والحيرة وفعلها كعلم ونصر وكرم
ومجهول الثلاثي والصفة مبهوت لا باهت ولا بهيت تعالى قد اطال الشيخ الاشعري
اللسان على نعمة في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان
لا ينفع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم
يوجب بنيته وليس كذلك لان للعبد اختيارا على اصلحهم حتى يجعلون الشر منهم
عالة على اراده الله تعالى خيره فيجب على الله اصلح بحسب مقدرته مثل الابتر ثم
ولكن معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا
بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم واما معتزلة البصرة الذين
مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله
تعالى فاوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء في علم
الله النفع اولا فاوجب تكليف ما علم الكفر منه للثواب فلا يلزمهم اماتة
الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة اهل السنة
والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائي وله ان يقول الاصلح واجب
على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى الشخص الآخر
فعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة للثواب به واجبة لكمال الحرج على
موته فكان الاصلح لهم حيوته فلو حفظ هذا الاصلح وجب فوت
الاصلح له ولعله كان في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح
الكثير فات الاصلح له ولا يلزمني فيما ذكرت لك مع ان املاء نسخ كره
السنة احق سيما وهو استاذ الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني
الذي هو واحد من ائمتي الذي افتخر بهم واغلب في النسب لهم من
سواي لا اني لا اقدر ان اكتم الحق وان كان علي وهو خير عصام بعتيق
به لذي نوبه والحمد لله على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه وقوله فسموا اي اولا
فلا يرد تسميته انما يرد به ايضه بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سموا المن

يشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريدية
داخلة في من تبعه لانه اول من سن ابطال مذهب المعتزلة واختيار ما ورد
به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بهذا لا يخرجون عن
المطابقة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن مطابقته اعني الاستاذ ابا اسحق
الاسفرايني اسكنهما الله فراديس الجنان **قوله** ثم لما نقلت الفلسفة الى
العربية اي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب
الكشاف الخوض الدخول في الباطل واللهو ذكره في تفسير قوله تعالى و
خضتم كالذي خاضوا وكما يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكر
من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد مذهب
المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو انسب
بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء او المدرج فيه كلام المتأخرين ففي
ضمير ادرجوا فيه مسامحة واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام
الموجود بما هو موجود والمعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد
الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله معظم
الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات ولم يتعرض لوجه اندراج
المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند
شريف الائمة في ذلك وقال يلزم احتياج اعلى العلوم الشرعية الى المنطق
ودفع انه لا يستلزم فرطا في تحرير احتياج الكلام الى المنطق [illegible]
احتياج الاصول الى النحو والصرف مع كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى
الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين المانع انهم يمنعون عنها فلذا
جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة
وبهذا ينتفي انه لا يلزم جعل العلوم العربية المعرفة الادلة السمعية جزءا
منه لان احتياج اعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بعلم شرعي لا محذور فيه

خرين

وقوله وهذا هو كلام المتأخرين يتجه عليه انه يشعر بما ذكره كلام المتأ
لانه لم يتعرض المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات وبعده من الرياضيات
ويمكن ان يدفع بان المقصود ليس بعض كلام المتأخرين لانه لا اشتغل
له بل بكلام القدماء فلا يعمه الابعية وانما يطمح نظره الفوق هي الكلا مقتي
وهذا القدر يكفي قوله وبالجملة هو اشرف العلوم اي ما يطلق عليه
الكلام ففي الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلثة
لا تعدد با شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون مسائل
اتوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج واما كونه محتاجا
اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الا سلامية
فلم يعد من جهاته لكنه مما تتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها
الى واحد من الثلثة فارجع فطلب الكافية بل نجد دونها بذلك الوافية
ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي موضوعه
ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا تختص بهذا العلم
اذ براهين العلم لا يكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججه براهين
مؤيدا اكثرها بالادلة السمعية قوله وما نقل عن السلف في هذا اباء دل
قول ابي يوسف رحمه الله انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم
بحق لانه بدعة فانه يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من
طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام
من غير فطرة سليمة الطبع وهداية من الملك العلام وما روي انه
قال عليه السلام عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف
في بعض النسخ والمقاصد الافراد في عقائد المسلمين وفي بعضها
المقاصد عقائد المسلمين فان معنى القصد الكثير على اي وجه كان
او الكسر بالتصف ذكره في القاموس قوله ثم انه لما كان مبنى الكلام

على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع الاولى الاستدلال بالحدوث
يتبع الاستدلال بوجود المحدث ربما باحواله ولم يقل بوجود الممكنات ليشير
بطريق الاستدلال وهو الاستدلال من المحدث اذ الحدوث مع الامكان
كما هو طريقة المتكلمين واما طريقة الحكماء فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو
اول الطريقين والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا افعاله او بعضها ا
سمعيات كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ
ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية اي ثم الاستدلال
منه متوسل الى معرفة الباري فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان يقدر قوله
ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى السمعيات لانه ثم الاستدلال في
والامكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله تحقق العلم
بها لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم ونظير الكتاب بالمنبه
لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف ففي العبارة مسامحة ولا يخفى
ان التنبيه لا يختص وجود ما يناسبه بل يعم المناسبة وغيره وكأنه اراد
جنس ما يناسبه انتهى اقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقائق
الاشياء وتحقق العلم اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى
لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى
غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية
فلذا صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق قوله اهل الحق اهل الاديان والنـ
واهل المذاهب من يتدين به فالمعنى الاول مناسب للمعنيين الاولين لكن
للحق والاخير للحق البواقي والمعنى الثاني للحق الثابت يقول قال والثالث
بالفعل الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع ولم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل
مجرد وجود حقائق الاشياء وتحقق العلم بها لما اشتهر من سياق كلام
السلف ما عرفه والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب.

قوله حقائق الاشياء

من العقائد

من العقاب فانه يفيده قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس بمنقوض بالنقل
كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من اسباب العلم المعروف بصحة الشيء عند
اهل الحق فمبناه على هذا الاحتمال كالرد على المانع والتمسك باحتمال
ان الحق من اسمائه تعالى فقبله وجاء بمعنى الحزم والاحتياط فالمغير على الاول
عائد السوفسطائية باهل الحق لانهم مثبتوا الحق دون السوفسطائية
لانهم لما انكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق ثم والمعرض اهل السنة
والجماعة على الثاني باهل الحق الحزم والاحتياط مناسبة جدا فانهم حفظوا
ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم يعرضوا عنه لدواعي العقل ما امكن
وهو الحزم والاحتياط قوله وهو الحكم المطابق للواقع من فتح الباب زعم انه
لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بيان
الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار بل على
قوله واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق قوله وقد يطلق على الاقوال
الظاهر انه على القول وقوله باعتبار اشتمالها على الحكم بعد تعدد الحكم
والقول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا
تشتمل على غير الخبري بل بمجرد تقييدها بالمطابقة وبالجملة قوله واما الصدق
فقد شاع في الاقوال خاصة يعني دائرة الحق اوسع تحيط بالاخطية الصدق
فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع في وصف اهل الحق كل
مذهب ممكن قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من
جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فان قلت لو كان
حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع وبالتالي انه
تعالى واقع حق وواقع فقط ولم يوصف الواقع ليس منهما على ان البطلان
نهايته اللزوم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم
الى الاعتقاد قلت نفس الحقيقة مطابقة الواقع للحكم بتمامه وحاصله

كون الحكم بحيث يطابق الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابقه الواقع
فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقته
للواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما فائدة وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت
الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعبر عنه بالثبوت من
الواقع بمعنى المطابقة في ثبوته من جانب الواقع وجعله اصلا للواقع ففي الحق
مبالغة ليست في الصدق ففي هذا الفرق اللطيف ظهر وجه اختيار الحق على الصدق

قوله حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو جمع الحقيقة مع الماهية في مقام
تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما
وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه قوله رحمه الله تعالى لكنه خلاف ما هو المشهور
مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات
والحقيقة عليهما مع اعتبار الوجود هذا وقال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي
وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله رحمه الله تعالى على انه قدس سره تعالى فسر الحقيقة
في بيان قوله حقائق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية
الموجودة ضعيف لانه يحتاج عليه ما يحتاج في دفعه الى تكلف كما ذكره بقوله
فان قيل الحقيقة بحمله على معنى الماهية بعيد وقد اشتهر ان الماهية مشتق
من ما هو بمعنى ماخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بانها ماخوذة
عن ما هي لكان اقل اعلالا وابعد في صحة الحاق ياء النسبة بما هو على
قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير واظن انه منسوب الى لفظ ما واصله
مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائره فانه يقال لما
يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال
بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء
بمعنى امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت ما يثبته للشيء الذي نفسه
بخلاف الجزء والعارض فان باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء

غيره فانك

غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان
الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق و
لو اعتبرت الضاحك معه الانسان الضاحك وبهذا التحقيق
يسهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التميز بين ماهية الشيء وعليته و
بهذا المولف تحرت عن تكلفات ليس في مقام الدفع الا تصلفات وفيه
ان احد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو اي ما به الشيء الشيء لا لك عن
ان الضمير صيغة الفصل لافادة انه ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضميرا راجعا
الى الشيء ومما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على
مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا انتقض بجاعل الماهية مطلقا وانه
يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية
تفضي الى شبهة قوله كالحيوان الناطق للانسان منه ان عكست
تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم
انما العكس تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان
تصور المفصل بدون المجمل فبنا هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال
المراد بالمثال المجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان ذا
التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان
الناطق والجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق تفرقه
وضع مفصل الماهية موضعها كما لا يخفى على من يتتبع مباحث المعقول في
جواب ما هو وانما مثل بقوله الحيوان الناطق ليحصل مغايرة يصح معها
النسبة الى الانسان قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن
تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان
العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول يكون البيان بعض ما ليس عين ماهيته
وعلى الثاني يعم كل ما ليس عينه وعلى التقديرين يعم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي

يكون معه

فانه يمكن تصور الانسان بدون تصوره ذاتيه بان يتصور بالوجه لا
بالكنه ويمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك
وقوله فانه من العوارض اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب
واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا ويحتاج الى
تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه
انه يستفاد منه ان العرض المحمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الى
لانه يمكن تصور الشيء بدونه بان يتصور بوجه ما لا يتضمن الماهية كما عرفت
ولا يخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لا يمكن تصور الشيء
بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا يصح
لدفع الجرح انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم
ان يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية
بدون لازمها تصورا اخطاريا لانه غاية ما يتصل انه يكفي في اللزوم استلزام
الاخطار لتصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم للشيء بحيث لا يتصور بدونه
اصلا ولا يندفع ايضا بما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم
عقيب زمان تصور الملزوم فما يتبادر عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال
يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم باللزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع
الاحكام في زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في
المتضايفين فمما لم يقل به احد قوله والشيء عندنا الموجود يريد نفسه
المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا
هو المعلوم وقال ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وحيث
قالت الحكماء هو الحادث وقال هشام هو جسم ثم يرادف الثبوت
والوجود والتحقق والكون انطه مذهب الاشاعرة والا فعند المعتزلة
الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم بقولهم

قال اهل

قوله قال اهل الحق اريد به اهل السنة والجماعة لا جميع من خالف السوفسطائية
على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة لكون الموجود
متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه فتأمل ولم يقل
الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا
يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من
التحقق والثبوت والكون يمنع عن الترادف وان استعمال الكون ناقصا
ربما يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال
الوجود والثبوت والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه وقوله
معناها بديهي التصور رد صريحا على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها
ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل
على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات
قوله فان قيل الحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا اذ امتنع
على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت فان قلت لا يتجه هذا ان حمل الحقيقة على معنى
الماهية فان الماهية تحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف
فيه قيل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بثبوت ال
الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه اما الاختلاف في وجود
الكلي اذ لا يخص المخالف فيه السوفسطائية بل المراد بثبوت الحقائق
سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة او مجازا فان قلت يكفي
في كون الحكم مفيدا كونه ردا على المنكر واي افادة اقوى من هاهنا للحكم
المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت
على الامور الثابتة في نفس الامر فكل لا بد من توجيه حتى يصير مفيدا لا بد من
جهة ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة
انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف افراد بالامور الثابتة

واما من يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا وكيف ولو اقتضى التعبير عن الشيء
بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع ومن
المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصح ردا على السوفسطائية
التي تدعي ان ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد قوله فلما المراد ان ما نعتقده
حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد ولكن
يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم المتصف هي به بحسب نفس الامر يمكن
التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق
الاشياء مجاز عن ما نعتقده حقائق الاشياء فانه لوجه سمج كما لا
يخفى ذلك ان تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في الراي وبحسب
بادي الراي فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيرا امرا
مشتركا بين الكل واما قوله وتسميته بالاسماء فلا مدخل له في الجواب
ونظيره لو كره فرجع ومآب ذلك ان يتكلف ويقول هذا اشارة الى
جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمال واحكام مفصلة
من ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجود الى غير
ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل وتوهم سلب
الفائدة انما نشأ من الحمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة
ولا يبعد ان يرجح هذا الجواب على الاول بان الدعوى على الجواب
الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق
واما اخوتنا الثلاثة التي حيالك بها فما يستغنى عن بيان ترجيحها
على هذين الجوابين مع ان ما اشرنا الى وجه ترجيح لنا انها على اول
جوابيه فلا تغفل عن لآلي نثر من الغواص المكثار لحمل الدرر من
اعماق البحار فانه لا يمكن ضبطها لكثرتها عن الانتشار وغاية
امره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بان تسطره تحده البقرة بلفظ

الحكم

السمع فان السعيد من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد قوله
وفيه الكلام معقد ربما يحتاج الى البيان اي الدليل ولا شاهد على كون
الشيء مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل لجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب
العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة
المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان
محتاجا الى البيان في بعض المواضع فلا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع
اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان اصلا ومما احتاج الى البيان واجب
الوجود موجود انما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما نحن فيه وهذا اظهر وظ
قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا محتاج الى
البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري
شعري على بال لا يخفى نفيا لما اورد السيد في اتحاد المسند والمسند اليه
وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري في ماض او شعري
هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه لا يكون معناه ان حقايق
الاشيا موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف
السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض في زمانين و
مذهب من ينفي وجود الجوهر كذلك او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة
المشهورة ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم في اصل
الثبوت ولبعض ارباب الحواشي ههنا خيالات واوهام فاو بهان تتبعه
في تضاعيف الكلام لا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زال معه بالا
قوله وتحقيق ذلك اي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له
اعتبارات مختلفة فحقايق الاشيا له اعتباران احدهما كونها مهيات
الامور الثابتة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في
نفس الامر وهو منشاء السؤال وثانيهما كون مهيات الامور الثابتة
في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه

عصام

ومما ينبغي ان يعلم ان للشي اعتبارات يكون الحكم به على الشي مقيدا ببعض
تلك الاعتبارات دون بعض قوله والعلم بها متحقق الخ دعوى ان
حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت حقيقتها كما ان دعوى
العلم بها تتضمن دعوى ثبوت حقيقتها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا
انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة
اي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقادنا بها ردا على العنادية
والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على اللاادرية فيكفي للرد دعوى التصديق
بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون
التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح
مما لا يقتضيه المقام وانما يقتضيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك ان
اللائق ان يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته
فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلثة قوله وقيل المراد
العلم بثبوتها لتوجيه العبارة بحذف المضاف وجعل توجيها بارجاع
ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتانيث ما اضيف
اليه الثبوت كما قيل يحمل مثله ما يمكن ان يقال ان التانيث الا
لتانيث لفظ ثابتة الدالة على الثبوت او لانها راجعة الى قوله
حقائق الاشياء ثابتة بتاويله بهذه القضية قوله للقطع بان لا علم
بجميع الحقائق يعني ان المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا فلا بد
من صرفه عن الظاهر اما بان يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقائق
لا يستدعي تصورها تفصيلا واما بان يراد العلم بها اعم من العلم تفصيلا
واما ان يراد العلم بجنس الحقائق الا ان التاويل بالعلم بثبوت الحقائق
انسب بما سبق من الدعوى فلذا اختاره ذلك القائل والشارح
اراد رعاية عموم اللفظ ما امكن لانه انفع وبهذا اندفع انه ان اريد
نفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فمسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته

وان اريد

وان اريد العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا ينفك عنه
واما ما يقابل ثم ان ثبوت الكل اليقيني غير معلوم ومع ارادة البعض يتم
الكلام بدون تقدير الثبوت فيندرج في قول الشارح وان اريد الجنس بعض
المراد الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها وقوله ردا على القائلين
علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون
الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق
وان صح لانه لا خلاف فيه بل يجب العلم بثبوتها وثبوت الاحوال
لها ولو قال المراد بها الجنس فيها لطافة ولا يرد ان كون الغرض منه الرد
ينافي ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان
ليمكن التوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود لانه لا ينافي نفي البعض
نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا ان يقال
يفيد بناء على ان الالحق بالثبوت ما يشاهد ويقال ان المراد بيان بعض
التنبيه على حسن ما يشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود
الاستدلال بما يشاهد لا الحث على التأمل قوله خلافا للسوفسطائية
اي للطوائف السوفسطائية وطائفتان ينكران الحكم الاول وطائفة
الحكم الثاني كما اشرنا اليه قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء
وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار الثبوت الاحوال بها لان
ثبوت الحال الفرع ثبوتها فلا يأتي ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقائق
الاشياء بل يعمون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تعادلها و
وما ثلها في القوة فالاظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة
على المعنى الاعم وانما سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم
تحقق نسبة امر الى امر اخر ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم يتوسلون الى
مذهبهم بان الكل قضية معاندة مقابلة لا خصمهم فمذهبهم عناد كل حكم اخر

قوله ومنهم من ينكر ثبوتها اي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا
يثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيها ووقعوا انظارا
الى ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا ونحن نقول انهم وقعوا فيه
من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما ادى اليه
اجتهاده وليس لله حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد دون نفس الامر فعلى البعض
صدق الخبر بمطابقة للاعتقاد وكذبه بعدمها قوله ومنهم العندية نسبوا
الى عند عن الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة كذا ولا يخفى
انه يلزم ثبوت عدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا
ان يقال لم يريدوا ان ثبوت الاشياء تابعة للاعتقادات انه تحصل
لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا ان لا
ثبوت لها الا في الاعتقاد قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء
ولا ثبوته يستفاد منه انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون
انكاره لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعرفون بالعلم
بلا ثبوت المعدوم فكانه اريد بالشيء ههنا المعنى الاعم من الموجود وقوله
ويزعم انه شاك مع انهم يعترفون بالاعتقاد ويطردون من انفسهم
الشك في كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا
الاعتقاد وقيل اراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان
القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا يوصف بالزعم
تعالى اهم اخص السوفسطائية قلت لان منشأ انكاره ثبوت
الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل
قضية لا يوجب الجزم باستناد شيء منها بل الشك الا ان يقال انه
يفيد الاستفسار بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان
ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم امثلتهم بعدم تمسكهم بالطرق

المصوبة

افضلهم

القعق

الضعيف ولان كون السكر مراعى لحكم الصفراوي لا يوجب كونه
مرائي الواقع بعد اعتقاده ويمكن ان يقال الشاك افضل من الجاهل
جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا افضلهم بيان
السوفسطائية وتحقيق اسمائهم ومنشاء مذهبهم رد على ما في
المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلا يسمون الا انه
المذهب بل غالط سوفسطائية في موضع غلط قوله لنا تحقيقا
اي لنا في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع رذل
الخطم انما يوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فيمنع بعدم دليلهم على الخ
الكلام على ان لا باس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم قوله انا نجزم
بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان دفع
شبهة اللاادرية ظاهر اما دفع شبهة العنادية والعندية اما بان الجزم
حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد واما بان
الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد
بالعيان او البيان يوجب بثبوته لان الجزم المستند الى العيان
والبيان لا يكون بالملاكين في صحة البيان خفاء الا ان يراد بالبيان
البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بمعنى ان الجزم ببداهة العقل
انضم يدل عليه فلا وجه لتركه لانه مجرد داخل في العيان لانه ظاهر في
الحس قوله والزاما فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم
كما يشعر حفظ الطالب للحق عن ذهابهم فانه اذا راى ان
لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة ترسخت
منه اعتقاد بطلانهم وامن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما
سبق من ان الحق لا مناظرة معهم ولا حاجة الى ان يقال في دفع التنافي
ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل

الالزام وان ذكر في الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغي
ان يعلم ان الدليل السابق انما يفيد الالزام بعد التحقيق لتركبه
من مقدمات يقينية مقابلة باول ٢ ان الاول يجرد التحقيق
وبهذا تحقق ان قوله الزاما ليس يجعله خارجا عن البرهان كما هو
المتبادر قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اي ان لم
يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء فقد
ثبت اي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على
القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت
الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء
تحقق نفي ~~الاشياء ثبوتها~~ المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين
انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي
يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي
حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى
وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على
استلزامه اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا
يتحقق شيء وان يتحقق النفي وهو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد
ثبت حقيقة الشيء قوله ولا يخفى انه انما تم على العنادية هذا يخالف
ما ذكره في شرح المقاصد انه تم الالزام على العنادية والعندية و
الحق معه لان العندية ينكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد
فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت
في حد ذاتها والا تحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت
ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائية بل حفظ الطالب
عن فساده فتوضحه هذا انتم بهذا المعنى على الفرق الثلث قوله قال

حقيقة

الضروريات

الضروريات منها حسيات المشهور ان هذا دليل اللاادرية والاكتفاء
بالسند لانهم لا نسلم اصل السوفسطائية فاذا ابطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى
او نقول هذا دليل اللاادرية بلا ضميمة ودليل ونفي الثبوت للعنادية الاخرى
بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان الاشياء
ثبوتها تابع للاعتقاد دعوى لا بيان في دعوى الثبوت في نفسه فلانهم التعرض
لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه فان قلنا قد المحصل الحق ان تصدير الكتب
الكلامية بامثال هذه الشبهات يسهل لطلاب الحق قال عند اطلاعهم على
الشبهة ووجوده فيه دفعها يفيدهم التثبيت فيما يردونه كيلا يركنوا الى
شيء منها اذا لاح لهم في بادي الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات الزائفة
بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له بمعنى انه ينبغي ان لا يعتمد
على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع قوله والحس
قد يغلط الغلط محركة ان يعيى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كفرح
والغلط بالطاء في الحساب وغيره او في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا
في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاادرية بناء على زعم
الناس وكذا تعليل الغلط بالنسبة الى نحو الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة
نسبة للواقع وكون الكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكشوف وانه العقل
لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكشوفا لان اكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا
ثبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوي
الحلو مرا غلطا لا يصح على زعم العندية ايضا لان لها ثبوتا تابعا
للاعتقاد وكذا اطلاق الحس والبديهي والضروري والنظري فانها اصطلاحات
مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية
ضيق الفطن ولم يرد الا واحدا من كثير كان في غاية الفطن ولم يتعرض
من مباني النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانها اظهر

الشبهة

بدر العلن

فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى
والمراد بالاحول الغير الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله وقوله
اثنين مصدر اي يرى رؤية اثنين وكذا مرا اي يجد الحلو وجدان مر وله
يفيده اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذو مفعولين يكونان
بمعنى اليقين قوله وقد يقع فيها اختلاف واحد المختلفين غالط فلا امان
منه ويعرض شبهة يتعسر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال
ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في دفعها وهذا اولى مما حمل الشارح عليه من ان
الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم
الالف او الخفاء في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف
باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي
جلي عند احد خفي عند اخر او نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز ان
يكون مدعي البداهة فيه مخبطا قوله قلنا غلط الحس في البعض لما كان دليل
السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذي
لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المط عليهم واما الامتناع عن ان يلزمونا
فاليه طريق وسيع قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض
وليس سبب عام للغلط لشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا
مثل ادراك حلاوة العسل قوله وكثرة الاختلاف تفسد الانظار
لا ينافي حقية بعض النظريات وفيه انه يكفي نفي العلم فان كثرة
الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع من الجزم بمقتضى الدليل هو
حقية النظري منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن ان
يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية النظريات في نظر العقل او
بعد مر اعتقاد حقية بعض النظريات كما نبه سادن الفاضلين
قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم فلا يقع التحقيق والالزام لانه

حقيقة

نفع

لامتنعهم

بحث اسباب العلم

لا معتقد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال
ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال
ما ذكره الشارح الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام اراد
بل الصواب معهم ان يقال جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة
تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم فضلوا انه ليس الا خيالا ووهما كشف
وجزمتم ليس الا خيالا ووهما عندهم وذلك لانهم لا يعترفون اى لان اللاادرية
فالمراد بالمعلوم العلوم التصديقية والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور
الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك انه شك وهلم جرا ولك ان يكون
ان يرجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقيني ومنه انه يكفي
لاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنيا
كان او غيره بعيد قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار لانه لا يلزم من هذا الجواب الا
تعذيبهم شرعا حتى يرد انه غير محذور واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء
على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن
ان يكون نسبتهم الى سوفسطا لانه لا يخالف حكمه عندهم الا مموهة اذ كل
ما ليس حكمه عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير ثابتة تابعة
للاعتقادات فلا علم حقيقيا مبنيا على مر الدهور قوله فيلاسوفا اى محب
الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على اشتهار ان
المرء لا يزال عدوا لما جهله قوله واسباب العلم لما اثبت العلم بالحقائق
ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل و
النظر المبنى عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة
اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث
مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء واشار ايضا الى بابيهم الظاهر دون
الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بحقائق الاشياء

مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شرف
العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح الى السببية
يجعل الحواس من اسباب العلم قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
به لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا
كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان ادراك ذوي
الحيوانات العجم داخلة فيه وليس العلم فاخرجه بقوله لمن قامت هي به
لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر بذوي العقول يخرج علم الواجب
فيلغوا قوله للتحقق ولو فسر بذوي العلم لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم الذي اخذ
في تفسيره اعم حتى يشمل الظن فتامل في الكتفى في بيان التجلي بالاتضاح
ولم يحمله على الانكشاف التام ليلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية
جميعا وبنوا اخرا على انه لا يصح الاكتفاء بما هو ظاهر من مطلق الانضاح بل يجب
تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف
قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال
شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا وقال في شرحه هذا التعريف التجلي و
هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب و اعتقاد المقلد
المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف
تام وان شرح يتجلى به العقدة هذا فيرجح على الاول لشموله على التصديقات
الغير اليقينية بخلاف الاول ترجيح ما يجب المرجوحية وحمل المذكور على
الجار على اللسان دون المدار بالعكس لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق
المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشي باسم الدال وبنيه على ان المراد بالمذكور
المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا وفي وجود ما لم يذكر
اصلا ولو توجه اعم تامل قوله بخلاف قوله صفة يوجب تمييزا لا يحتمل النقيض
اشارة الى ترجيح تعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا انما

التصديق

يتعلق

يتعلق ببعض ما ذكره للترجيح وفي قوله وللتصورات بناء على ما زعموا
من انها لا نقائض لها اشارة الى مرجح آخر للاول عليه وهو ظهور شمول
الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيرا من الاحكام
المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات
الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في
التصور فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض في
التفريق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه اشهر من النقيض في
التصور ثم التعريف الاول مرجح حتى انه احسن ما قيل في الكشف عن ماهية
العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك
الحيوانات وعدم حفظ التعريف الاول وقد عرفت وان اخراج الجهل
المركب عنه يحوج الى مزيد تحمل في علم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال
النقيض حالا او مآلا فان الجهل المركب يحتمل ان يظهر في دليله ضعف
فيحتمل المجهول نقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار نفسه الحاصل التمييز بالحاء.
التميز لمحلها نحو عنه امثال الشجاعة فانها توجب تميز الكل لا لمحلها لمحلها
بل لمن لا يحصلها بخلاف العلم فانه يجعله محله مميزا الا ان يجعل متميز الكل الشجاعة
وانه يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات علما بل يوجبهما وكذا التصور
وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل متعلق التميز الى التجوز والمقصود نفي احتمال
متعلق التميز نقيض التميز وانه يجب عليه العلوم العادية كالعلم
بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى
دقيق النظر **قوله** بخلاف علم الخالق جعل قوله للخلق قيدا للعلم
وذلك ان يجعله قيد الاسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك
بتقدم الملك لانها بسبب الحكم بكون الانسان افضل وان الاهم بيان
اسباب علم البشر وقوله ثابتة بذاته لا بسبب من الاسباب فيكون

يريد لا السبب غير ذاته لئلا ينافي قوله لذاته قلت انما يحتاج اليه
لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارتي فيما بعد ان
السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر وذلك ان يجعل
اللام في قوله لذاته صلة الثبوت لا للتعليل فيكون التقدير ما هو
ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب والحق انه لا حاجة الى ذكر
قوله للخلق ويصح ان اسباب العلم للخلق اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه
لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذات الله تعالى حتى ينتقض حصر
السبب في الثلثة به وان ثم ثبوت الحواس الخمسة اي الآلة
للملك والجن كما تقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي
قوله الحواس السليمة بخلاف المأوفة فانها لا اذ توقف عليها فلا يصير
موجبة للعلم بعض اليقين والكلام فيه وكذا قيد الخبر بالصادق ولا يحتاج
الى التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق ايضا ولا وجه لاطلاق العقل عن
السلامة انتهى اقول وفيه بحث لان الحواس المأوفة والخبر الكاذب يفيد
التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلثة الا ان يقال
اريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا للغير
اليقين على ما زعم الشارح والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المأوف
والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقين لكن لا وجه لجعل
العلم شاملا لغير اليقين واخراج ما يفيده من تقييد الاسباب الا
بما يعتد به الا ان يقال انما جعله شاملا لا بزعم انه كذلك لا لانه المناسب
للمقام لا يقال الامر والنهي يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيد
ان الوجوب والحرمة لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما
من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب وفي النهي يستلزم الحكم
بانه ممتنع بقي ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فيكون

لسلوكه

الجن صح

الكاذب صح

الاسباب

الاسباب العلم قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج اي
جنس الخارج في العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس
والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات و
فيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين
فالقوى المودعة في اجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا اجزاءه فهي
خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشيء لا ينبغي ان يسمى آلة وان كان الجوهر
المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم والمراد بقوة بها تستعد
النفس للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار وتتحد معها بالذات
لان قوة الشيء لا يجب ان يكون مغايرا له في بالذات بل يكفي في تحققها التغاير
بالاعتبار حيث عد الطبيب المعاني النفسية قوة لنفس فالحواس خارجة
عنه وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي
ان يترك وصف الآلة بغير المدرك على ان ما سبق من ان تعريف العلم
شامل لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة الا ان يجعل السابق
تجوزا فتأمل قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى
الاولى ان يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب
المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف الشرع وقوله من غير تاثير للحاسة والاولى
عنه من غير مدخلية لغير الله تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتاثيره
تعالى في شيء على شيء وقوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل
لا غير فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار لا
فالسبب الظاهري كالنار هو النفس ومما يقضي منه العجب ما قيل فان قيل
الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذي يعرض كون الخبر معتمدا له فكيف
يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه [illegible] اذ
الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة

المشايخ في الاقتصار على المقاصد انما اختار تفسيره رابعا اذ محصل السؤال
تردده بين ثلثة امور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختاره
في الجواب رابعا لانه ارادة السبب الظاهري في المقصد المهم الذي امرنا على
الاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية و
والصلوة الوافية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه وقوله سواء كانت من
ذوي العقول او غيرهم ومع كون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان
والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن ان يقال اقتصروا على الثلثة لان
ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة
بالخبر الصادق الموقوف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول وان يقال
لما كان انكار العلم لحقايق الاشياء ابتنى بشبهة الحس والعقل فان علة شبهاتهم
ان عن الخطاء من البديهيات لا يؤمن عليه ارادوا ان يبالغوا في شبهتهما
لخص الشبهة فيهما ولم يرضوا الجعل للخبر الصادق الذي هو مبنى الشرايع ف
والعقايد بالنسبة اليهما كالعدم ضمن اليهما وحصر السبب فيهما مبالغة في
شبهتهما بل نزلا عدادها بنقصانها بالنسبة الى اليهما منزلة
العدم والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف و
التنزيل وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها لها
ثلثة لا تعددها بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه
خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد
استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات
متفاوتة ففي بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى النسبة
بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة
لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة احكام مترتبة
ومنه فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر

الاسباب

الاسباب متبعضا باستعمالها لا بعضها بسبب استعمال الحواس الخمسة
ابغه واما التجربة فلتثبت الانكرار الحس **قوله** فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة
الحاسة المراد بالحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وانكر
الصحاح وجود ثلاثي يشتق منه الحاس حتى اضطر الى القول بانه كالدراك
ماخوذ من الافعال على خلاف القياس فلكن الحاسة بلا اشتقاه وهل
جاء الحاسة من الاحاسيس كالحس ام هي من مصنوعات ارباب الاصطلاح
لكن في القاموس حسب الشيء واحسه اليقين و علمت الا انه لم يخطر الجوهري
في جعل الحاس من الاحساس كما هو دابه وكانه غفل عما غفل والاظهر انها
مشتقة من الحس بمعنى العلم فتامل **قوله** خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة
بوجودها يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا اخرى و
ظاهر السوق انه قصد تصحيح الحصر بالضروري لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع
تقييد الموضع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد يقرر
ان العدد لا يقصد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى ان كون
تلك الخمس بمعاني فصلت ليست ضرورية **قوله** واما الحواس الباطنة
التي تثبتها الفلاسفة فلانهم دلائلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك
الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الا
والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد
النفس حتى اشتبه بعض علماء الشرع وثانيا يدل على بطلان ادراك المجرد
المادي الا ما في بعض الاحاديث ان الميت يسمع لكلام اصحابه بعد
خبر الاحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما اورده الاصوليين في
كتبهم وقد اوردها التوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه ان اخبار
الشرع كثيرة في ان الروح يخرج من اعماق البدن فلو لم يكن حالا في
البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي واجمعوا على ان الله تعالى يعلم

للزين

الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا يدرك الجزئي المادي نعم ايراد
الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي قوله السمع ابتداء بالسمع مع ان
اللامسة يحتاج اليها الحيوان اكثر مما يحتاج الى البواقي لما يقرر في محله لان
منفعة السمع للعلم اكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات والعقليات
اذ السمعيات لا يدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات مما يدرك
وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء ثم
المودعة فيها ثم الى باللامسة التي هي السبب بالذات فيه منها بعضها لان الحيوان
احوج بها بعد اللامسة ولذا كانت في توقف علمها على التماس والصماخ
خرق الاذن وبالسين لغة كذا في الصحاح وتفسير ادراك الاصوات بها
بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية
الصوت الى الصماخ يقتضي ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس
عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي
الحس والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها وكيفيات
الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير
كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق
على قوى مودعة في هذا المحل من غير المعروف مثلا في الزائدتين الناتئتين
في مقدم الدماغ كما اودعت السامعة او دعت اللامسة فلذكر الشي في
تعريف كل منها ما يدرك بها تميز الما عن قوة اخرى اودعت في هذا المحل
يتلاقيان ثم يفترقان وفيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على
هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن
الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى كما قيل ووجه الاشارة
انه لو كان ثمة التقاطع لقال بدل يتلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان
فيتأديان الى العينين قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور موهومة

اليمنى

الاثر انهم

الاترى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فى حكمهم بان الله تعالى مرئى لانه
موجود على ما سيجئ فى بحث الرؤية ويمكن ان يقال اريد بالمقادير الجواهر
وهو عين الافراد المتالفة لما سيجئ واعترض عليه بان الحركة مثلا موجود
فكيف يدرك باللمس واجيب بان المراد من الموجودات الخارجية بالاتفاق
ولزوم التنبيه لما لا ينافى وجودها قوله وهى قوة مودعة فى
الزائدتين اى لا يصدق على الشم القائم باحد الزائدتين فالاولى فى
الزائدة الثابتة وانما اوقعه فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق
فى كل من الزائدتين والحلمة كالحلمة واللولول فى وسط الثدى والحلوم
اقصى الانف قوله وهى قوة مودعة فى عصب المفروش على جرم الا منبسة اه
اللسان الحد كالمرتان كذا فى القاموس قوله وهى قوة منبثة
فى جميع البدن لا على الصدق على الامة عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان
الكل الامة ولذا قيل لامة الكف اقوى من لامة سائر الاعضاء
واوقع فيه قصد التنبيه على عموم الامة واستثنى من جميع البدن الكلية
والرئة والكبد والطحال والعظم وقوله عند التماس والاتصال به يريد عند الا
تماس الحرارة والبرودة فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماس بينهما على
ان المدرك فى صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار
المجاورة النار قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى
ان تعدد قوله لكل حاسة على متعلقه اى فى قوله توقع للاختصاص
ولا يخفى انه كما يقصد ما ذكره الشارح يقصد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها
وكانه لم يتعرض لانه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم
الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان
ادراكه بدون البصر قوله والحق الجواز وكذا حال المصر ولكل حاسة منها لو وقع
واتفق يمكن ان يوقع لئلا يلزم حصر الممكن الوقف قوله فان قيل

البيت الذائقة الظاهر ان يلو ايراد على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك
حاسة باخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال
البيت الذائقة يدرك حرارة المطعوم ويحتمل ان يكون دليلا آخر على تحقيق
الجواز او رد ليبطل ويحتمل ان يكون ردا على المخالف في الجواز او ردا ليدفع
ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان يدرك حلاوة الشيء
وحرارته معا قوله والخبر الصادق اي المطابق للواقع الاولى تفسير الصادق
في اول مقام ذكره وقوله فان الخبر الكلام لسان لحه انه تفسير الصادق بما هو صفة
الخبر دون المخبر وذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة
الصدق او الكذب وإشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها
خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور
عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق
الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها
ان كل مركب يشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء او ثبوت شيء
عند شيء او انفصال شيء عن شيء فالتقييد يدل على معلولية ثبوت شيء لشيء
والاول الى يدل على طلب الثبوت على اضعه الوجود الخارجي على مطابقته
في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون نسبة الكلام
خارج بطابقه ان يكون لها خارج يطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا
زيد قائم اي ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعقل وكذا المراد بان
يكون نسبة خارج لا يطابقه ان يكون لها خارج لا يطابقه بحسب الدلالة فان
زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج
لا يطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست
بواقعة او النسبة المعقولة ليست بواقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة
فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا الحقيق لتعريف الخبر على ما هو الوجه الحسن

تتميز

تميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيلزم كونه صادقا
وقوله فيلزم كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق
يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب
او لا وكذا يندفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال
بعض الاوهام وبالانشاءات لانه ليس لنسبتهما خارج يطابقها او لا يطابقها
بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع ايضا ان
نحو كل نسبة خارجا حالي واستقبالي بل لكلمة خارجات ثالثها الماضوي
وربما يطابق احدها دون الآخرين فيلزم كونه صادقا وكاذبا ضرب لما
خوارج ثلثه على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا
الزمان فتامل قوله وقد يقال ان بعض الاخبار عن الشيء على ما هو به
ولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة قال الشريف في شرح المفتاح
الاخبار اي الكشف ولهذا عدي بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه
عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من
ثبوت المسند له او انتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشيء لا على ما
هو به وحمل الشيء على النسبة اي الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به
من الثبوت والانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال اخبرت
عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما نقله كلام
الشريف في شرحه للمفتاح المشار اليه ههنا بقوله اي الاعلام بنسبة تامة
وما ذكره من وجه البعد يشعر بانه ان النسبة مخبر عنها عند التفصيل بعين الحكيم
اي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقوله فمن ههنا يريد به
ان من تعدد معنى الصدق تفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل خبر
الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى
الخبر الصادق مخبره توفيقا بين السياقين ورفعا للخلاف قوله سمي بذلك

المتو

فلانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي لا لانه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة
من جمع كثير لمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه ان وجه التسمية مبني على غالب
ما يقع مما لا يعتبر به ثم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين
كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بان التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله
على التعاقب لم يتجه شيء هنا في القاموس التواتر التتابع او مع فترات قوله
هو خبر الثابت على السنة قوم كان الاحرى بالثبوت على الخبر الجاري على
السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنتهم والقوم
لغة مخصوص بالرجال وقد يتأكد بالكثير المذكر بعله على سبيل التغليب و
لم يشترط الذكورة وقوله لا يشترط تواطئهم على الكذب قد افاد مصداق
كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواطئهم على الكذب وفيه اشارة
الى انه ليس المدار على عدد والاوصاف به وهذا المصداق احسن ما هو جواب
مما ذكره الشارح لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع
التواتر فاثبات التواترية دور وان كان دفعه ظ الا ان الاستدلال
بالاثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد اشار الشارح الى ان المراد بالتصور
التجويز دفعا لما يتجه من انه لا حجر في التصور يتعلق بكل شيء فكان وضع التصور
موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لا
يخرج عنها شيء وقد زاد في الطوالع قيدين احدهما ان يكون الخبر عن محسوس
وثانيهما ان لا يكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زائدان لان الخبر
عن المعقول لا يكون بحسب ممتنع تواطئهم على الكذب ولهذا لا يفيد
التواتر في المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت
على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا و
لا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد وبما تعجب قيل لم لا انه
يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على

الكذب

الكذب واعجب منه ما اجيب به من ان المراد الخبر الصادق الثابت
على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز جري كاذب على السنة قوم كذلك لما افاد
جريان الصادق على السنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على
معرفة صدقه ومصداق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق
الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا
وقوله من غير شبهة تاكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة ولا يخفى ان لا
المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بانه
ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بان المراد ان مصداقه
وقوع العلم بسبب هذه الاخبار بلا شبهة قوله وهو بالضرورة
يعني انه افاد المصنف ترك الاستدلال لكونه ضروريا ثم ان الصحيح كون الخبر
المتواتر موجبا للعلم الضروري لما يفيده ترك الاستدلال عليه غير
ضروري لانه ظن الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور
تواطؤهم على الكذب وكل ما هذا شانه كذلك فهو صادق وما ذا
ستذكره الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل للصبيان الذي لا يهتدي
لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك مم
ولا يذهب عليك ان في قوله وهو بالضرورة بعد العلم الضروري
وفي استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري بنا وجود الملوك الخالية
يعني الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه اقرب
الى الازمنة عطف عليه في غاية البعد ومجرد تجديد نظر وكيف لا ويكفي
في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي
العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك
بالقيدين على انه يلزم استعمال اداة الظرف في المعنيين في
اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان

فلا يستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نعت في الليل والبيت فان
قلت ما فايدة قوله في الازمنة الماضية وصف الملوك بالخالية وهل
مضيهم الا في الازمنة الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث يشمل
الماضين في جميع الازمنة الماضية وقوله فيهما امران يدل على ان عبارة
السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري ضروري
الى ان المقصود ان ايجابه العلم ضروري واما كونه ذلك العلم ضروريا فاستند لا الى
دليل وانه ليس الا باخبار عطف على العلم بنوع خبر الوجدان وقوله واما خبر
الصادق لا ينافي نهاية في التبليغ واما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود
سمع جدا او المراد بخبر اليهود تابيد دين موسى خبرهم كانه قال موسى بتابيد
دينه على ان الخلاصة الطبيع والاتيان بتابيد دين موسى ليس حينا يجري فيه
التواتر وفيه فتواتره ثم لانه وان كثر المخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة
المخبرين بعلة السامعين للتاسد على ان شاع الكذب فيما
بينهم الى ان صنعوا كتاب الله بالتحريف قوله فان قيل خبر كل واحد
لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وهذا الايراد
مصادم للبديهي فيبطل لكن اوليان لا الخفي في دفعه بل يشتغل بحله لتزاح
الشبهة عن الغافل وتحج عليه برد اليقين من فرشاه ويباس
الوهم الجايز فلذا اورده ودفعه فيقول محصل الايراد تكذيب مقدمات ان
الضرورة بالجايز العلم اولا بانتفاء المقتضي وثانيا بوجود المانع وحله
طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم
الغير الثابت ولا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو اريد بالظن ما يقابل
اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز ان ينتهي لشدة
اجتماع افراده الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا
لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع من حيث

فيهما

مكرر

المجموع

المجموع ومنها ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد او
او بعضهم اليقين بان يكون كلهم انبياء او بعضهم نعم يلزم ان لا يوجد المتواتر
من غير ان يكون رسولا وكذلك قوله وايضا جواز كذب كل واحد يوجب
جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من
المخبرين او كل واحد من الآحاد ممكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل كل
واحد منها ممتنع الاجتماع من ذلك والامكان حصول الجزم الغير الثابت الا
بصدق كل منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك لجواز كون بعضهم او ال
المجموع ابتداء ويمنع استلزام جواز كذب كل واحد كذب المجموع انما يستلزم كونه
المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الآحاد وفرق بين كل واحد
ومجموع الآحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد ثم لما يقدح في افادة الخبر
المتواتر اليقين يقدح في تحقق الخبر المتواتر لان يوجد قوم يمتنع تواطؤهم
على الكذب ولا علينا ان يشتمل جواب السند على بعض ما ذكر لان قصدنا الى
تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام وقوله كقوة الحبل المؤلف من
الشعرات سند المنع او نقض اجمالي بعد التفصيلي قوله كالسمنية اي
المنسوبة الى سومنات قوم من عبدة الاصنام قايلون بالتناسخ وبانه
لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وذكر في المواقف
لمنكري البعثة طوايف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة
بحجة اليقينية
المعجزة بالنسبة الى الغايبين لانا لا يمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه
لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجري في المسايل اليقينية والجواب
بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره الطوالع وقال الاصفهاني الاولى
الجواب بالتفاوت في التصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الى الظاهر
سوى الشرح بينهما تفاوت تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون
بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن ان يكون بحسب

يمكن

المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشيخ فيهما والتفاوت بالالف لجواز ان يكون
بوجود الالف وعدمه وتتفاوت مراتب الالف قوله والى خير الرسل
اى الجن في الامر الدينى ولهذا قال انتم اعلم بامر دنياكم وخالفه ذو اليدين
حيث قال في الجواب بقول ذى اليدين اقصرت الصلواة ام نسيت
كل ذلك لم يكن فقال بل بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله عليه وسلم
واصلح صلواته وادى ما ترك منها سهوا وفي قول الشيخ فيما بعد كان
صادقا فيما اتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد وقوله المؤيد اما اسم
اذ الرسول فاعل او مفعول وتعريف الرسول اما تعريف الرسل من
الانسان لانه المقصود بالبيان اذ الرسول تحقق في لسان الشرع
بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق
لغوى وتعريف الرسل بما يصدق على كل نبي لجعل النبي والرسول [illegible]
متساويين ينحصر الخبر الصادق في القسمين وينبغي ان يتكلف
ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين
لان نبينا رسول على ان يقصر اسباب العلم للخلق باسبابه للملك والجن
والانس يأبى عن هذه التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من
بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه
لتقرير شرع من قبله كانبياء بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى
عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله عليه وسلم علماء امته بهم
فالنبي اعم من الرسول ويدل عليه انه عليه السلام سئل عن الانبياء فقال
مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل كم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر
جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير
الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي
يقال له ولمن يوحي اليه في المنام هذا كلامه وأورد عليه ان اشتراط

اربعة عشر

الشريعة

الشريعة المجددة ان اسماعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع مجدد وكذا
به التعاقب وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل يليه اضعاف الكتب الا لـ
واحد فان الكتب مائة واربعة ويرد على التفسير بالكتاب ان داود له
كتاب وليس برسول ففسر الكتاب بما فيه الاحكام واخرج الزبور عنه ويمكن
ان يدفع مع زيادة عدد الرسول على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب واحد الا
ترى ان هارون شريك لموسى في رسالته ومعهما كتاب واحد ومنهم من اجاب
باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفعه ورود اسماعيل
عليه السلام على التفسير بمن له شرع مجدد ويمكن ذلك بان يقال يحتمل
ان يكون شريعة ابراهيم شريعة له بطريق وحي مجدد اليه واورد على
تعريف الرسول في النبي على ما عرفه الشارح من يدعو الى شريعة
من قبله فانه ليس تبليغ الاحكام بل يقرر حكم بعد تبليغه لان
الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ واجيب بان التبليغ منه الى
قوم اخرين غير ممتنع اقول يمكن حمل ما ذكره الشارح في تعريف الرسول بالمعنى
الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام
كما هو المتبادر ومن بعث بتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم
بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه قوله والمعجزة امر خارق
للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله قد اتفق عباراتهم
المشهورة اي فعل خارق للعادة او ما ينوب منابه من الترك
بقولهم موضع امر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه
فان معجز النبي كما يكون باقدار مدعي الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم
خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي المقدور كان يقول المدعي معجزتي
اني اضع يدي على راسي ولا تتمكنون من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز
عن ترتب المقدمات المنتجة بدعوى الرسالة فانه امر قصد به اظهار صدق

من ادعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق من
ادعى الرسالة الاولى اريد به لان المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد
على ارادته تعالى تأمل واورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة
اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض واجيب بان المراد بقصد
اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل القصد المدلول
بالدال لا القصد الغائية بالفعل ولا يخفى ان الملايم ح ان يقال قصد به صدق
من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار الا انه
ادرج الاظهار للتنبيه على ان القصد بقصد اظهار لا القصد لحصوله وبهذا الى القصد
يندفع ان كرامات الولي لو عدت معجزة لنبيه ولا القصد اظهار صدقه
لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد اراد الله به صدقه وقد
يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه واورد عليه السحر المتنبي في دعوى
ظاهر الا ان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق
الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا
للكاذب وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس خارق العادة بل
من قبيل ترتيب الآثار على الاسباب كلما باشرها احد ترتبت عليها بخلق الله
تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف ه الجعل
فلعلهم لم يلتفتوا اليه لا لانه لا بهو الا انه ليس خارقا للعادة كما ظن
وقد احترز بقوله من ادعى النبوة على خارق للعادة يظهر قبل دعوى
النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب
زمان وجودهم والارض بنار السماء فكانها بناء تثبيت اثبات النبوة
قوله اي النظر في الدليل الاولى ان يفسر الاستدلال باقامة الدليل
ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول المؤلف من قضايا الخ فانه ليس
الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم
للحركة الثانية والملاحظة اللازمة للحركتين وادراج لفظ الامكان فيه سواء
حمل على امكان الخاص او على امكان العام في جانب الوجود ليشمل النعي
والسلام سيوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته ما ذكره

النية

التنبيه على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق
الله تعالى العلم عقيب الاستدلال وللدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل
الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على ايهما شئت اما حمله على الاول فكما
قيل لان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق
العلم على الظن والجهل المركب والشك يخالف الشرع والعرف واللغة واما
حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه بعض
شراح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو حينئذ قوله لمطلوب خبري الا
ان يجعل قرينة على انه اريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور ولان العلم
بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
العلم بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله لمطلوب خبري يخرج المعرف وقوله
بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل المقدمتين لانهما اللتان يقع النظر
فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلا فيحمل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر
في احواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين
ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العلم بل في حاله وحال الواسطة و
حال الواسطة لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم ان يكون العالم الموضوع لمقدمة
هي جزء المرتب الذي وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبري
دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان
قيد الحيثية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل قوله وقيل مؤلف
من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر اسقط القول عن التعريف والمشهور قول
مؤلف لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار المتعلق بالمؤلف
ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي يحمل التعريف على نوع
الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ لا
يستلزم القول المعقول بالواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة

سمح

الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام
في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول
الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول لحقق قول آخر لان التعقل لا
يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر استلزام
مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على
المسامحة المشهورة ولك ان تريد بالقول الآخر ايضا القول الملفوظ وان
اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم
التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام
فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام وان هذا ليس
تعريف الدليل بل تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص
الا ان يقال هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي هو تعريف
للبرهان على ما حققه شارح المواقف ومختصر ابن الحاجب وايده السيد بانه حذف
منه ما ذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما اسقط لما ان ما دل
على البرهان وبهذا الحذر وصار احق لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص
فيلزم تذكير ضمير لذاته يذكر ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم
هو المجموع الى وندفع بان المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس
القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس امرا متحققا
كالقضايا وليس الشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة
وهي امور متحققة داخلة في الملزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولا
آخر قوله واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر المراد باللزوم
بالوصول كاسب لا الاشتهار ان الدليل هو الكاسب فلا يرد امور يلزم من
العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين مهما انصدقيات بجميع المعرف
وفيه ما عرفت او التصديقات واورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة
الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بان المراد لزومه منه

بعد

يحصل العلم بوجه الدلالة وعلى هذا الوارد بالملزوم في التوقيف الثاني اللزوم
في العلم ثم ويكون او وفق بكون هذا التوقيف او وفق به قوله فللقطع
بان من اظهر الله المعجزة على يده يصدقه تعالى في دعوى الرسالة لا حاجة
الى قوله يصدقه تعالى لانه ذكر حيث في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم
بمضمونها قطعا اذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بالحكم
الى به ما لم يعلم صحة ان ما ادل قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام ايضا
بذلك لتكرر الاوسط والمراد بما اتى به الاحكام الشرعية كما ثبوته قوله
اتى به ويحتمل غير المتبادر من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم يصدقه
في الاحكام الشرعية لانه لو لم يصدق يبطل دلالة المعجزة وفي ما في غيرها فلانه
يثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من
امر في الدين وقوله انتم اعلم بامور دنياكم ولحق تخصيص ما اتى به
بما اتى به عمدا لا سهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاد ومن تبعه و
الظاهر ان خبر الرسول في افادة العلم ليس مما هو موقوف على الاستدلال بل ينبغي
وقفنا ما فيما شاننا معها فتأمل قوله والعلم الثابت اي بخبر الرسول
صلى الله عليه وسلم هذا ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال
على ان يرجع قوله الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصد الرد
على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية او في الالهيات كالمهندسين
بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله عليه وسلم قسما لانه لئلا يعترض
في الشك في كونه من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك
في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه
ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا الكلام مستغنى عنه بما سبق من ان
خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص بهذا المعنى لان
الاستدلالات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب ان

تعالى ان مراد المص قرينة من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات
وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد حق
اليقين والى التائيد الالهي المستلزم لكمال العرفان المتنزه عن شائبة الوهم
بخلاف المعقولات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا
واعلم انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله
وهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء
على انه لو قصد ذلك تعالى فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت بكمال الثبوت
اذ بحث ذلك لو كان مقصوده تعيين قرينة العلم ويحتمل ان يكون مقصوده ان
العلم الثابت به ايضا هو العلم الثابت بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب
للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري ايضا
على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام قوله في التيقن اي عدم
احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك
فسر التيقن بما يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه مغنيا
عن الاخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات لان الثبات
يغني عن ذكره الموجب للتكلف فالتكلف لا يغني ولا يسمن على ان المقصود
المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض
التقليد وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه
يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي لذا
قوله والا اي وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا كان جهلا بانتفاء
المطابقة او ظنا بانتفاء الجزم او تقليدا بانتفاء الثبات فالمقصود به
بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع ما قالوا انه لو لم يكن العلم بمعنى
الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلثة
بل جاز ان يكون شكا او وهما بانتفاء الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد

الحكم انه يفيد

الحكم النهي الجازم او الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل الا
التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح الملخص موله فان قيل هذا انما يكون
في المتواتر لا يخفى انه ما ذكر من الاسولة والاجوبة لا دخل فيها بقوله والعلم الثا
بت به فهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله
فيستحق السعد عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو
في المتواتر فلا يصح عده خبر الرسول مطلقا من اسبابه وذلك المتواتر يرجع
الى القسم الاول فح يندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسمان الخبر الصادق
فيما الخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب الكتاب
وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الا
الاستدلالي ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا في خبر الرسول
مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني انه ما علم انه خبر الرسول
يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر او المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول
يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم
مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر او المشاهدة
ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان ما علم انه خبر الرسول بالتواتر راجع الى
الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من
اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق واما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر الا
المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن
اتمام الايراد بانه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي
ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر ولهذا فانتظر عن قصد فان قلت
ما وجه موله اذ يقع ذلك ان امكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع
لان الاحكام النبوية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم
لا بالسماع من فيه واكثر من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله عليه

فانه اذا امر علم انه حكم بانه واجب وعلم الوجوب من خبر الضمني قلت كانه اراد
بالنسخ من فيه او ما في حكمه وتوقف في جعل حديث النية متواترا وقيل
انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث
متواتر اعياه في طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من
النار يراه مثالا لذلك قوله فان نفس الخبر الصادق المفيد للعلم اه منع
لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء واثبات بنقيضها والخبر بعدم
زيد عندك مع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون الشارع
في الكاذب والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل
قسيما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من اسباب
العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن
تفسير لقوله لمجرد كونه خبرا والاخبار الرسول ايضا لا يفيد لمجرد كونه خبرا بل
بضميمة الدليل والقرائن لا اثباتا لدليل وضعا واراده فلا يشكل بخبر الرسول
ونسبته ان لا احتياج الى قوله لمجرد كونه خبرا اذ في التحقيق خبر يفيد بالقرينة لعامة
الخلق نظرا لانه موقوف على عموم القرينة لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون
كون الخبر يفيد العامة الخلق ان نوع الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع
القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل خبر متواتر يفيد
قوما لتواتره بالنسبة اليهم فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة
حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول
دون الخبر مع القرينة قلت لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولانه خبر الرسول
لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزم قرينة الا نادرا
بقي الاشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع
النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا
تتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم

الخبر

في مقام

في مقام دون مقام آخر وبنبه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه
معلوما بانه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر او بالمشاهدة
فانه يعلم من جهة التواتر وانما هذه ينبغي ان يجعل المتواتر والمحسوس ويمكن
ان يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري فانه
يمتنع الحكم عليه بانه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما
ايضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بانه
يوجب العلم الاستدلالي والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك
فان كل ما اخبر به الرسول من امر الدين فهو ما اخبره الله تعالى اما بلا واسطة او بواسطة
الملك واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع يحكم العقل
بصدقهم لا محالة وفيه ان خبر اهل الاجماع استدلالي فلا يصح جعله تحت المتواتر
المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري وما قد اجيب به من انه لا يفيد
بمجرده مع قطع النظر عن الدلالة على كون الاجماع حجة ثم ولا نقض له بخبر
الرسول عليه السلام كما ظننت للفرق بينهما بان خبر الرسول عليه السلام يلزمه
الدليل والاجماع ليس كذلك وكل من سمع خبر الرسول حصل عنده الدليل بخلاف
من سمع الاجماع ويمكن ان يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول
علم من طريق الاجماع فان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة
الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم
في ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى
الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة متواترا قوله واما العقل عدله
لقوله فالحواس والعقول والخبر الصادق وههنا دان خلصا عن حرف
التفصيل لانه لما منزلة المصدرة باما ولا بعد ان يقال اما لمجرد التاكيد
من غير قصد التفصيل كذا الحكم بسببية العقل لان في كونه سببا مستقلا
متاملا كما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كلام

قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات قبل جعل العقل
قوة للادراك ينافي ما نقل ان العقل ليس آلة غير المدركة واجيب بان
وصف الشيء لا يسمى آلة له في العرف او لا يسمى غيرا في الاصطلاح والاظهر ان
قوة الشيء لا تحتاج الى ان تغايره بالذات فيمكن العقل قوة للنفس مغايرة لها
بالاعتبار متحدة معها بالذات وبحث ايضا ان العقل لو كان موجب
الاستعداد لما جامع العلم والادراك وهو ممكن ودفع بانه يوجب استعداد
ادراك ما والعقل لا ينفك عن الاستعداد ما دام موجودا والاظهر ان
المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده ويؤيده انه وقع في
التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات
بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق
لا يتناولها او لا يتناول الظن على رأي البعض ولا ينتقض بالحواس لانها ليست
قوة يوجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة يوجب استعداد
الاحساسات او المراد قوة لا استعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد
من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل
من الحواس ولا استعداد علم بدون العقل قوله وهو المعنى بقولهم غريزة
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات يعني ان مآل التعريفين
واحد وهذا يخالف ما في التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم على
كثيرة منها قوة للنفس الناطقة الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق ومنها
الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الا ان يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين
واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها
تأثير عند الحكيم وعند اهل الشرع امر فطري يتبعها العلم بالضروريات
من غير تأثير منه بل على مقتضى جري عادة الله وبحث انه ان اريد بالعلم بالضروريات
العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص له

للضروريات تمام تبعيتها وان اريد العلم بالفعل لا يكفي بشرط سلامة الالات
كما لا يخفى وينبغي ان يراد العلم بجميع انواع الضروريات والاوليات توقف ط
على سلامة جميع الالات قوله ويقال جوهر يدرك الغائبات بالوسائط
والمحسوسات بالمشاهدة ويقال يقرب من هذا التعريف لان المتبادر منه
انه عين النفس والعرف في اللغة مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لا يسمى
مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر مغايرة العقل
للمدرك فوجه التعريف ان كون العقل جوهرا مخفي انما الواضح انه قوة
للعاقل جوهرا كان او عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات التي
تغيب عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة اعمال الحواس لادراكها والا لادراكها
فهو ليس سبب ادراك المحسوس قوله فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك
مع بعد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لم
يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجود التي انكرت وفيه انه
لا يرد به انكار السمنية العلم بالنظريات وانكار الفلاسفة بعضها لانه لم
يصرح بتلك الافادة واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر
بالعموم هذا ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسم الخبر اي العقل سبب كقسمي
الخبر تقوى الاشعار بل يمكن ان تقوى قصد العموم بما يعقبه من
التقسيم لكن يتجه ح ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تاسيس وكشف ولم
يعلم مما سبق ان العقل يفيد العلم باقسامه واعلم ان انكار السمنية لا يخص
النظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف في جعل العقل
سببا في مقابلة الحس رد على مذهبهم ثم اعلم ان المنكرين النظر طائفة اخرى
هم الملاحدة والمنكرون لافادته بلا تعليم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرد
الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته وذلك ان تجعل قوله فهو سبب للعلم
بمعنى انه نفسه سبب العلم يكون من فوائد التصريح رد مذهبهم ايضا فتامل

قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء اى تناقض نتائج الآراء
وجعله قسما للاختلاف مبني على ارادة تناقض ارادة تناقض آراء شخص
واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف في ما ذكره بقوله فان قيل
دليل السمنية قدم دليل الملاحدة مع تأخرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم اهم لان
السمنية لكونها مصادمة لكثرة احكام البديهة اغنى عن الابطال من شبهتهم و
لك ان تقول جعله دليلا للملاحدة للفرقتين تحرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض
الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات يدفع كثرة الاختلاف في بعض
النظريات الامان عن جميع النظريات لابطال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب
الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض نفيد كون احدى النتيجتين حقا والا
لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة ويكون متكفلا
لدفعها لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر كون مفاده حقا ان
افادته العلم فان مزاحمة جواز حقية النظر المعارض يمنع حصول العلم من النظر هذا
وشبهتهم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض
لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه اقوى للابطال لا يمكن المناظرة مع منكري
النظر لان الاستدلال منهم يرع لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه في صورة الاستدلال
لانه تعالى انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم حقا فقصدهم
بالاستدلال افادة التصديق العز النفسي فينفع المناظرة معهم ويتم مطلوبهم لا
قوله على ما ذكرتم استدلال بنظر العقل سيأتي ان الاستدلال بالنظر في
الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا محصل له ثم هذا زيادة من الشارح اخذه
مما ذكره اي ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر وكون الدليل
مشتملا على اثباتها نقاه على تقدير كونه دليلا على افادة النظر مطلقا
ط واما على تقدير كونه دليلا على افادة النظر في الالهي فلانه تقدير ان ذات
الله تعالى وصفاته لا يعلم بالدليل ومنه يحث لانه وقف نفي ما نقصده النظر و

بعض نسخ

بنى

ومن ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري فانه ما لاجله النظر والثاني بديهي لا ليس
النظر لاجله فاعرفه ان انت اهلا له فانه ربما يكتفى بالاشارة ليعرف منك مقدار
البصارة فان لم ترض بذلك فعد نفسك من اهل الحجارة قوله فان زعموا انه
معارضة للفاسد بالفاسد لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم ان يقولوا ان لا نظر
لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادته اليقيني والمقصود بالاستدلال اثبات
عدم الافادة لا على وجه اليقيني وقوله اولا نعتقد فلا يكون معارضة يرد عليه ان
افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والعقول
بعدم الافادة نقول فان طلب القول بانه معارضة الفاسد بالفاسد اعتراف بفساد
المعارضة والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام وايضا دليل
يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام فلنطلب ما يوجب لكون هذا الدليل مما
يوجب لكون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد بالذي
يجب ان يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن متنزه السماع فانه
ازام الكلام واحكامه بما يجده بين الانام قوله فان قيل لو كان النظر مفيدا
للعلم لكان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف
الاثنين لا الحق ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق
تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للمنفي دفعه لعلة ليس فيه دفعة وتحقيق
قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر
بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم نظر جزئي
من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بان المقصود
انه من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه
لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي تحته ومن جملته ما تحته هذا النظر
الجزئي فاذا يلزم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه بحمل من غير موجب
قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف لا خفاء في صحته ووقوع الاختلاف في الضروري للمقابل

للاستدلال الى ما يمنع وقوع الخلاف في امر الفكري المقابل للالهام كما ثبت الى ما لا وجه
في ايجاب الترديد في الفكري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في
الفكري والنظري على تقدير آخر ح او يكتفي في سند المنع تفاوت العقول سواء
كان نظريا او عارضيا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لا ينفي الانتساب الى العقل
دون التفاوت النظري فان ملك الاستدلال فرع ثبوت افادة النظر ويمكن
لم يرد بالاستدلال على ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح
ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض
الفلاسفة المؤمنين بالاستدلال في غير الالهي قوله والنظر لانا قد نثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظر
قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر او يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان
نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم
ولا يتوقف الحكم على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بان يقال
المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية
بل لا يعبر عنه اصلا او يعبر بهذا النظر ولا يخفى ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا والا
لم يكن بقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه
بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلي لانه مثال لاحد الاعتبارين ادرجا في
على ان المقصد قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على افادة النظر للنظر
او هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر في شرح
المواقف فان قيل هذه الشبهة انما ترد على اثبات العلم بكون النظر مفيدا للعلم على تقدير
صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو
هذه ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصد بما ترتب على العلم
بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او
بانتفاء العلم به ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف

والافادة

في الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان اصلا ولا حاجة اليه لان المجهر
الشبهة هو النقض الاجمالي للدليل فتثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته لزم
الدور واما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلدفع ما عسى ان يقال الدعوى بديهية
والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجري فيه النقض اذ يقول لمحصل الشبهة ان
المدعى مما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم بما يمتنع
العلم به فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم اشار الى ان الدعوى
محله كما حققها الآمدي لا مجمله كما زعم الامام فانها ملكة الحدوس قوله وفي
تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب لعله اشارة الى التفصيل
ذكره الشيخ ابو علي بن سينا في دفع دور اورده الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير
على الشكل الاول او الى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم
به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه الى ما ذكره في
شرح المقاصد قوله وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل جعل ضمير منه الى
العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اولى
اي ما ثبت من اجل العقل دون الحس والحدس بالبديهة اي بادنى التوجه من غير احتياج
الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان
ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس او الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال
الاولى من غير حاجة الى سبب لئلا يخرج تعريف الاكتسابي فقد قصر نظره ولا يجه
هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل
التمثيل والمنزلة من غير احتياج الى سبب ثم بقي قضايا قياساتها معها فانه
ليس بضروري بمعنى الاول ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها معها ضروري غير
اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولي كما توهمه
بعض العبارات بقي ان الضروري والاكتسابي لا ينحصران ما ثبت
بالعقل ملاحظة للتصديق ويمكن ان يجعل بيان المنقى لما ثبت من العلم بعد

استيفاء الاسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال لمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلا
بان يكون ذكر الاستدلال لا لخصوصه ولا بد على توجيه الشارح ايضا من جعل ذكر الاستدلال
خارجا في التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكرا لجزم بان الكسب في التصور بعيد
عن الاعتبار قوله كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه الكل المجموعي بعينه الاضافة الى المعرفة فان
الافرادي لا يضاف الا الى النكرة وكذا الكل الرمان ماكول صادق بخلاف كل رمان ماكول
والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على الجزء يابى عنه قوله من جزئه اذ الظاهر منه او
الشيء او الحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به ازيد في الكل ولا يخفى انه
يخصص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا اخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس
اعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس اعظم
من الصورة اذ ليس للجسم مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد ان يراد كل ما يتم من اجزاء
الكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركبه من اجزاء لا تتجزى فانه اعظم من جزئه و
ليس لجزئه مقدار قوله فانه بعد تصور الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء منه انه يتوقف
على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الا ان يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض
عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا
من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والافراد والقضايا
الافراد بعنوان الكل ولو كانت مهملة لا بد من تصور الافراد والاضافة لا يقال لا بد
غير في المجهول من ملاحظته لانه امر اعتبره النحويون ويعزل عن اعتبار العقلاء واما
ما ذهبت انه لا بد من تصور النسبة ايضا فتوقف تصور وتكلف الجواب فسيظهر تعسف و
عن التعرض به ظهور قوله ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد
مثلا قد يكون اعظم من الكل فتوهم تصور معنى الكل والجزء ان يريد انه قد يتوهم الجزء فيصير
اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يتصور لكان احسن ولعله اراد ان
القائل ان الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون
اعظم منه فيحتاج العقل في التصديق به الى تامل زائد على تصور الطرفين لدفع

الوهم

فلا يكون اوليا والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا واما ان منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل
والجزء دون عدم التصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب
عدم تصور شيء منهما لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الآخر على ان تحمل العبارة على عدم
تصور واحد منهما معا والظاهر انه اراد الغالطة بان جزء الانسان يكون اعظم
من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضع كله في زمان عظم عدم الجزء قوله كما اذا رأى
نارا فعلم ان لها دخانا لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس من لوازم
النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود النار و
كذا قوله كما اذا رأى دخانا فعلم ان له نارا على ما في بعض النسخ والصحيح في نسخة فعلم
ان هناك نارا ولا حاجة الى التقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية
النار الدخان وان لم يكن هناك علم استدلالي لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم
بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة
للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار
لعله اراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة
البعض بلا اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع ال
الاسباب بالاختيار ومن ههنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث
جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن ان يكون منشأ الخلاف ان القول بوجود
الاسباب في الحسيات لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب
المواقف قول بلا دليل بل اخوف القول بوجود الحواس الباطنة فهي بالانكار احق
من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين بقي انه قال صاحب
المواقف ان النظر يلازم الكسب بالاتفاق ولكن النظر اخص انما هو بحسب المفهوم
بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا سوى
النظر لان الالهام والتعليم غير اختياري والتصفية فلا يفي بها طاقة البشر
والحس لا يكفي في الحسيات كما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم

ما ذكره الشارح وتنبه بالكلية قوله وتعالى في مقابلة الاستدلالي بمعنى الحصول به بل الكون
نظريا اذ الضروري بهذا المعنى يقابل النظري لا الحصول به الاستدلالي قوله فمن هنا
جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا يمكن ان يكون مبنى الجعل اكتسابيا انه
الكار امور لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف
بها وان يكون مبنى الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدم التزام الاختيار
في الجميع فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية وقيل وجه التناقض انه جعل قوله
ما ينظر العقل فيه الاكتسابي وهو قسيم الى الضروري فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض
ما ينظر العقل ضروريا وليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بان قسيم الاكتسابي
ما تباشره النظر والمنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والنظري اعم من الاول و بمباشرة
بعده التناقض بين الضروري بمعنيين متخالفين بعضهما احدهما سلب
الضرورية عن بعض ما اوجب الاخر ضرورية ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح ان
للضروري معنيين هما او النفس الحاصر في الضروري والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين
لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري واسطة الا ان يراد بالاستدلالي الاستدلالي
ونحوه تامل والمراد باول النظر ما فسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تعريف الضروري
من الاوليات ولا يعرج في التقسيم قوله قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في
القلب بطريق الفيض وقد يراد من الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن ان يعالج بتعين
عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض ينقض
بخروج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله تعالى بمباشرة بسبب
[illegible] من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم
يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق قوله حتى يرد به الاعتراض
على حصر الاسباب في الثلاثة وفيه ان المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو
ليس سبب كذلك للعلم فان اريد نفي السببية مطلقا لا يصح اذ لا اشتباه فيها
ولو اريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده باهل الحق اذ لا مدعى لعموم سببيه

والادلى

والاولى ان يراد نفي سببيته مطلقاً اذ الكلام في الاسباب الظاهرة والعادية والعلم
الالهامي من السبب الحقيقي بلا واسطة سبب ظاهري سوى العقل قوله الا
انه حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد واكد هذا التنبيه بان زاد في معقوله
الباء الذي يراد في معقول العلم ومنهم من خص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل
وقد خص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر
مما لا وجه له على ان تعال لا محالة لا انكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما
النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل
يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع اولا فنسبة بادراج الصحة على ان نفي السببية
ليس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون بمعرفة صحة المدرك وكان من وقع
في جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي
نفي سببية الرؤيا للعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت بالرؤيا قوله ويصلح
للالزام على الغير الاولى او يصلح لان احد المعتدين كاف في كلمة قد في قوله
قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتعليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة
الخلق وفي كون التواتر صالحاً للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم وللغير ان
يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عدداً خاصاً يصلح عنده لالزام
الغير والتعرض لخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه لما سبق ان العلم لا يشمل
الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد الجازم
الذي يقبل الزوال وقوله فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما يعني كانه اراد بالعلم
صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض لا صفة تنجلي به المذكور لمن قامت هي على
عكس ما حققه سابقا في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم علما
وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كانه
غفل وقوله والا فلا وجه يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله في كان قوله
فالعلم ثابت على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في

حدوث العالم
مبحث العالم

الدليل سببا للعلم اذ لو بقي احد ما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه
في تعريفه بما سوى الله من الموجودات مما يعلم به الصانع اجيب الاول ان
المراد بكل ما ان كان شيئا ما فلا يصح استثناء الله تعالى عنه وان كان كل
شيء لا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة
ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكل ما ان كل ما كان جنسا بالتناول الا
الاشخاص ولا يقال لزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى
بعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات
على معنى من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف جنس
من الموجودات او في ذكر ما سوى الله تعالى اطالة الثالث انه قيل ان قوله
مما يعلم به الصانع صانع لا فائدة فيه وجه بان زيد على التعريف اشارة الى
وجه التسمية والاحسن ان يقال يعلم ان العالم اسم للاجناس الموجودات لا مطلقا
بل من حيث انها يعلم بها الصانع وان يقال بهذه الاخراج الصفات من غير حاجة
الى الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات
من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات
والممكنات لانها غير الذات لانها ليست لصفات ويعلم بجميع لم يصح ان العالم
بجميع اجزائه محدث وستطلع على ان في اعتباره في مفهوم العالم وخلافي اثبات
المحدث ويكفي ذلك دائما الى ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على
كل جنس من الموجودات تصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد
الفه متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات يتبدل
بزيادة كل موجود والمراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع اجزائه محدث واما
حصص الارادة يستغني الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى
سواء كان التسلسل باطلا او لا ولزوم على الحكيم قدم بعض العالم قوله فيقال
عالم الاجسام وعالم الاعراض تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميم الجنس

ليشمل

ليشمل ذوي العلم وغيره دفعاً للتوهم فانه خارجه الكشاف من كونه اسما لذوي العلم
من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب
ولو قال عالم الاعيان لكان انسب ليشمل عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم
الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان اولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص
الجواهر الفردة بمعنى غير تنبيه على انه لا نظر فائدة لشموله للجواهر الفردة وقوله فيخرج
صفات الله تعالى لانه عند الاشاعرة لانها غير الذات عند المعتزلة وذا
خروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم
ومما ينبغي ان ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في تعريف العالم
من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة
قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها لم يجمع الارض اتباعا للكلام
الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء
الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتماداً على سهولة تفصيل
الباقي فلا يرد انه بقي اعراض السموات والارض ولا حاجة بدخول اعراض
السموات والارض في قوله وما فيها لان في اما ان يكون بمعنى الحصول مع موضوع العرض
واما ان يكون بمعنى الحصول في المكان والجمع بين المعنيين لا يصح قوله اي يخرج من العدم
الى الوجود للحدوث تفسيران احدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا المعنى
الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار
صفة الوجود فالانسب حمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا
اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة
الى ان المفهوم من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا
ولا الوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم
الى الوجود عن زمان الوجود والعدم فتنبه قوله وقدم العناصر عوادها وصورها
لكن بالنوع انها لم تخل قط عن صورة بريدة مهما بصورها الجسمية ونوعيها بمعنى انها
بمعناه

لم يخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف
الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افراد ازلا
وابدا واما الصور النوعية فيعدم بعضها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر
الوجود بتعاقب الانواع ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية
كان يكون نوع النار حادثا مع استمرار الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصولها من عنصر آخر
بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عنده ولا في استمرار انواع
المواليد المركبات في ضمن افراد متعاقبة الى نهاية واذا عرفت هذا اظهر لك اختلال
ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصورة النوعية العنصرية قديمة بالجنس يجوز
حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل بقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات في
ازمنة المواليد القديمة بالنوع فكان الخصال الى هذا اراد النوع الاضافي هذا على
انه لا اشكال ببقاء الصورة المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض
الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد في ثبوت قدم شيء من المواليد
بالنوع وعدمه وان ارادة النوع الاضافي انما يتيسر لو كان النوعية جنس يحسن حمل ما للصور
بعد ما قيل انه اراد ان بالعدم بالنوع انها قديمة بحسب عدم خلو المادة عن نوع لم
يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا **قوله** لانه اي جزء العالم لا العالم اذ ليس
العين عالما قائما بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض
الشخصي عرضا ومن الترديد بدليل الجزء وقوله وكل منهما حادث كبرى بقول المصنف اذ هو اما عين
او عرض فينتظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث
ولا يخفى انه غير صحيح لتحقق الانتاج من قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما
جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يؤول بانه اريد كل جزء للعالم اما
عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث
وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم
كونه عينا لا دخل في حصر العين في الجسم وله ثم سيأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف

انه لم يتوقف

انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للتبيين لان المبين كثير من مطوله فيكون مما يتعرض
له ولكن المختصر مقصورا على المسائل يكذبه قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان يجعل القصر
ادعائيا لالحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي فيه بيان عدم لياقة التعرض لما
دون الدلائل بعد نفي القصر على الدلائل والمقصر نفي التعرض بها قوله فالاعيان
ما اي الممكن منه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان
جزء على الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعله ما عبارة عن الممكن
ليخرج الواجب اما لكون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن
لان الممكن من العامة فلا يصلح قرينة لشموله صفات الواجب لما سوى دون العالم ما القصد
جعل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم وذلك ان يجعل عبارة
عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع اجزائه محدث واياك وان تقول لا حاجة
الى القصد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القائم بذاته تعين ذكره على راي
المتكلمين لخروج الواجب لان القائم بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الحادث
او جزء العالم ولهذا قال السيد ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القائم بذاته وفيه ما فيه
فيصل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به والمشهور
انه ليس بعين هذا وفيه ان تحيز المركب بعينه تحيزات اجزائه وبعضها
تابع لتحيز آخر وبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى
التعريف ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين قوله ومعنى
قيامه بذاته انه عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه الجزء المشهور التحيز بالذات
عند الرسالة التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة
الحسية بالذات بانه هنا او هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شيء آخر حتى يرد
تحيز العين الكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول
الاجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القائم بالذات لتخرج
الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يجترؤا على خروج صفاته تعالى

تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث واما المتأخرون منهم القايلون بتجرد
النفس فيشكل تعريف العقل عندهم بالعقل المجرد وكذا التعريف العرض يشكل بالمجرد وههنا بالاعراض
ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات العدمية في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها
قوله اي جملة الذي يقومه الملاء لتعريف العرض ما يحرره بالغ ليخرج عنه ان يعتبر
الموضوع بالمتبوع في الشرح واما قيد الذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى
لانهم لا يعترفون فهو لاخراج المكان قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان
وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وقد وقعت فيما بينهم ان معنى وجود العرض
في كذا ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسر بان معناه عدم تماير
الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية
دال على الاتحاد حقيقة ورد بانه يصح ان يقال وجد العرض فقام بالمحل فصحة
تخلل الفاء يشهد بالمغايرة وبان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته
لغيره او نتيجة ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام لكان كل امر اعتباري قائم
بالغير عرضا واما قوله ولهذا امتنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال لانه قائم
بالمحل فلو انتقل فاما ان يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان لا يقومه فلا احتياج
في وجوده الى محل يقومه لان تشخصه بالمحل بخلاف وجود الجسم في الحيز قال بعض المحققين
في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القايلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان
عندهم قريب من مفهوم اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد
عندهم ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم
يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن
من الحاوي للمحوي قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته هو نقل معنى قيامه بذاته
كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك
شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب
بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به

صح المراد

المراد بصورة الاول نوعنا صورة نوعنا اما بالاشتقاق او التركيب ويرد الصورة
فانه يصح نوعنا بالتركيب فعال ذو صورة الا ان يراد بالمجرور بالباء في قوله تخصيص
به المحل المقوم لا الشيء وهو بعيد قوله وهو ان ما له قيام بذاته من العالم اشار
ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى انه مذكر في المعنى واشار فيه الى انه
آخر لكلمة ما في تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم
والمراد ما يجزئ في قوله اما مركب من جزء هو الجزء الذي لا يتجزى ويناقش في قوله
وهو الجسم بانه يحتمل العين المركب من جزئين ولا ينحصر في الجسم كما ان غير المركب يحتمل
الجزء ولا ينحصر في الجوهر فكان المناسب عند كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر
ثم اعتذر بان اعتراف كثيرين بوجود الجزء وجعل احتمال الجزء قويا سيما الا ان العاقب المتحيز
انه بخلاف المركب من الجزئين فانه احتمال ضعيف واعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز
القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو الطويل العريض العميق المنقسم الى الجهات الثلث
فقال الجبائي لابد لتلك القسمة من ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب
المواقف والحق انه يكفي اربعة اجزاء والقائل بانه يكفي ثلاثة اجزاء لم يعثر عليه قوله
وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح هذا الخالف قول المواقف النزاع لفظي
راجع الى اللغة لا لانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح اعم
بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث تتعلق باللغة ولا دخل له في
تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق
نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى
الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ما هو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم ب
بجوهرين او معنى يوجب الابعاد وبعد الاتفاق حاجة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي
الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تقاطعه بثلاثة اجزاء او يشترط
التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية
اجزاء اولا قوله بانه تعالى لاحد الجسم بمعنى المتناهي بين اذا زيد عليه جزء واحد

لحقه

انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار لمجرد زيادة الجزء ازيد
في الجسمية الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء
كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من
الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء العدد الاجزاء المحسوبة على هذا العدد فيزيد
الجسمية على ان في اطلاق الجسم في اللغة بزيادة جزء بحث لانه ليس قدرا محسوسا
معتبرا اي نظر اللغة **قوله** والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة فيه انه لا فائدة
في قوله الذي هو اسم لا صفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لان الجسم ماخوذ
من الجسامة والمعاني اللغوية يلتزم مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان
الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فيه ترجيح
قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا لا يخفى
انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزى
دون صحته لا تفسيرا آخر للجوهر الا ان يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى
تفسير بالمبهم المفسر الحال المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولى تفسير الجوهر بهذا
التفسير ويقال نحمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزى على بيان اسم آخر للجوهر و
القسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشايع وهي المقابلة للقسمة الخارجية
المشار اليها بقوله لا فعلا المنفصلة المقتضية في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة
النفاذة في المنقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية
بان الوهمية ما تفرضه الواهمة جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه
اي كل من الوهمية والفرضية اما بمجرد التوهم من غير سبب حامل عليه او يكون سبب حامل عليه
كاختلاف عرضين قارين اي غير متفرقين في محلها باعتبار نفسها بل بالاضافة الى
غيرهما كما ستنبئ او مجاورتين ويوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف
عرضين من الانفكاكية التي توجب الفضاء لا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى
التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع التقدير وثانيها اما بمعنى التجويز كما فسر

الفرض

في تعريف

في تعريف الكلي والجزئي الى قوله لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع او تنبيها على
وروده تعالى الاوجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه
عليه المنع باحتمال عقلي مركب جوهرين مجردين او من مادي ومجرد ولكان بان
هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله
وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجواهر ايضا مما يتجه عليه
المنع لانه مما استدل على بطلانه الا ان يقال يرد في صورة المثال الذي لا مناقشة
فيه للمحصلين نعم انه لا بد من دعوى الحصر او اثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع
اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة عن ورود المنع
وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين المتحيز
بنفسه والعرض بالتحيز تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه في الموضع للاحتراز هنا قوله
بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والنفوس والعقول المجردة فيه انه لا ينافي ثبوت
العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير الكائن في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة
وليست العقول والنفوس متحيزا قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد بل لا
يمكن وجوده اي في امكان وجوده اختلاف بثبوت الهيولى والصورة في قوله
اقوى ادلة اثبات الجزء تعرض بالامام الرازي حيث حكم بان اقويها الاستدلال بالحركة
وتصنيف باب البيان ههنا في الكشف عن حقيقة الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل
الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه ترك الشارح لان مطلق الخط
ينافي الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن اصلح
كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يات الا
بالتطويل وقد ترك الشارح بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماسه بالكبر لم يخرج اي
لكان منها سطح لا في التماس بالجزء بل هو لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا احتياج
الى حديث السطح ولعله اراد ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي
لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال او رد ممنوع لكنه منع امكان الكرة الحقيقية

على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال واورد منوع المحلة منع امكان
الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجوده موضوع التماس ودفعت المقام
لا يحتمله قوله واشهرها عند المشايخ وجهان فيه مباحثة اذ ليس كل من الوجهين
اشهر الوجوه فاعرفه قوله لم يكن الحركة اصغر من الجبل ويلزم تسلسلات غير متناهية في
كل جسم وذلك ان بطلان انقسام العيني لا الى نهاية ببرهان التطبيق قوله وذلك انما
يتصور في المتناهي وذلك لانه اذا كان غير متناهية اكثر من غير متناهية فيه بطل عدم تناهيهما
ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع الاكثر عداد اكبر من
ما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله تعالى اكثر من معدوماته نعم لو نوقش
في جريان برهان التطبيق في امثالها لكان له وجه قوله والكل ضعيف فيه رد لما قاله
صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمصنف اقناع
وظاهره باطن ولو جعل اسناد العقيقة للمجموع لكان الرد ابلغ قوله اما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة فان قلت انه كما لا خط في الكرة لا نقطة
فيها عند الحكيم لانتهائها بسطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط قلت كما لا نقطة
فيها لا اجزاء لا تتجزى فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اجيب بالمنع
بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجه لايراد انه لا نقطة
في الكرة عند الحكيم ولا حاجة في دفعه الى ان النقطة يكون نهاية السطح المخروطي عندهم على انه
لا ينفع في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم وقوله وهذا لا يستلزم بثبوت الجزء الخ
رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت
الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر قوله وليس فيها لا
اجتماع اجزاء ممنوع لكون اجتماع اجزاء الجسم لا التزامها بانها متصل واحد في حد ذاته
غير قابل للافتراق وانما الالتئام لا افتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام
جسم وحدوث جسمين اخرين قوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن ان
افتراقه لزم قدرة الله عليه دفعا للعجز قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا لا امكان

لا يوجب

لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني انه يمكن بعد وجود
الله تعالى مثلا ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية في كل موضع واحد جزء
لا يتجزى اذ لو امكن تجزيه لم يوجد الافتراقات الممكنة بهذه ولا يتجه ما اورد عليه مما
ذكره الشارح انه كيف وامكان التجزي فرضا ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة
الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى
ان العقل لا تقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير
المتناهية فيه بالفعل والصغرى والكبرى مشروطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقد يمكن دفع
الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى حد اجزاء منقسمة اذ لا يمكن
بالفك المنقسم غير المنقسم فلو فرض اتحاد جميع الانقسامات الممكنة لم يكن لقيام
الا امور قابلة للقسمة وما اورد على الوجه الثالث انه يدل على امكان الجزء لا على
وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء خرج الهيولى من حد الوجود
الى حد الامكان فيحكم بوجود احد الممكنين لا محالة قوله واما ادلة النفي الخ فلا
تخلو عن ضعف فيه اشارة الى ان ادلة النفي اقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة
النفي انه لا يقدر على تعقل ذي حجم تركب عنه من امور لا حجم لشيء منها وينبه على قوله ولهذا
قال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف ان ضعف ادلة الاثبات
وعدم خلو ادلة النفي عن الضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه مترجح ولك
ان تقول في قوله قال بعض بان التوقف ليس امثل من الطريق المنقح قوله
فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة فيه لطافة من وجهين احدهما لا يخفى على من
له ادنى فطانة وثانيهما ان ثمرة الخلاف مشعرة بالضعف وعدم الصلابة
فالتورية عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نفع في اثبات جوهر الفرد دون
قوله وفيه نجات تنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفى ان ظلمات
الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو اثبت جادا بانعدم ويعاد
لم يكن فيه ظلمة تمنع قدمها اهون من اثبات الجزء وتوقف في اثناء دوام

تقوم
حركة السموات والارض على اصل مهندسين كما يشهد به بيانهم دواعيها قوله مالا
بذاته بل بغيره فيه خلل لان بل الحالات ما يقوم المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعيته العرض
له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية
في التحيز للذات مثل ما امل دمول او مخصصاته اختصاص الناعت والمنعوت اشارة
الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته
لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل
التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه
لا يمكن تعقله بدون المحل اراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف
التواتر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب فلا يرد
اختصاصه بالاعراض النسبية قوله قيل هو من تمام التعريف احتراز عن صفات
الله تعالى فانه يقول قيل على ضعف هذا القول انما قيل ان ما في تعريف العرض
عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات في التعريف حتى يحتاج بقوله
وتحدث الى اخراجها واما ما يمكن ان يقال انها لم يدخل الصفات في التعريف على مذهب
المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم
لانه لا وجود الصفات عندهم او انه لا يصح التعريف ح على المذهبين لانه لا
يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم او انه
يكفي لاخراج الصفات الله تعالى وتحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر
او انه ح يكون الاستدلال على حدوث العرض ضايعا فان قلت اذا لم يجعل
من تمام التعريف يكون التعريف شاملا للاعراض المجردات على مذهب الحكيم
لا يصح هذا الحكم قلت يمكن تصحيح بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم ولا يبعد
ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا او بيان
ان العرض لا يقوم بالعرض او رد من جوز قيام العرض بذاته وحدوثها لا في محل
قوله كالالوان قدمها اهتماما بشانه لانكار القدماء وجودها وجعلها مع

الاكوان

الاكوان مع انها انسب بالطعوم والروائح لتناسبهما لفظا وخطا قال صاحب المواقف
الحق الموقف في ان بواقي الالوان بالتركيب لاحتمال ان يكون من البواقي الالوان
بسائط من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا قوله والاكوان هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون لم يقل وانواعه اربعة كما في المواقف لان الكون وجوده ضروري و
كون انواعه وكونها الاربعة اذ حاصلها عائد الى اللون والمراتب امور اعتبارية
فهو في الحقيقة نوع واحد وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى
جوهر آخر اولا الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا اولا
بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والاول
وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن
ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع
وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء اي مكان
خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف واورد عليه الحصول في
الحيز في ان الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متحيز لحصوله
في الحيز لا على الاصل فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول
العرض في الحيز العرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام
العرض بالعرض ويرد ايضا ان اجتماع الهواء شيء يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع
لانه يمكن ان يتخلل بينهما ما تكثف لجواز تكاثف الهواء بعد تخلخله ويمكن دفعه
بان المراد امكان التخلل من غير تغير احدهما عن حاله او يقال الهواء المتكاثف
لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه قوله وانواعها تسعة اي اصول
انواعها بالتجربة قوله ويتركب منها انواع لا تحصى والعفوصة تقبض باطن اللسان
اللسان وظاهره معا والقابض تقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملائمة دون
العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من
الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا يعده

الكيفية

لتوسطه بين اللطافة والكثافة قوله وانواعها كثيرة قال الشارح في شرح التلخيص
لا حصر لانواع الروائح ولا اسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة ومنتنة او من
جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك او الى ما يقاربها كرائحة الحلاوة قوله والاظهر ان
ما عدا الاكوان الاربعة لا يعرض الاجسام اي ما عدا الاكوان شامل للصور المذكورة كما يتبادر
من السياق او مطلق على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم لما عداها بل قيل هذا ايناسب
ما في الشرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر
واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد
في الامكان قوله وبعضها بالدليل وهو ظاهر بان العدم يمكن معرفة ما يحصل بالدليل
بالمشاهدة بان يعرض لبعد الضدين تارة اخرى الا انه اراد حصل مشاهدة ضد كافية
في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا الحكم العقل لحدوث
جميع افراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد
من افراده فبهذا الاعتبار الضد ثم قوله فبعضها ثم المشاهدة وبعضها بالدليل
ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجها الى ذات تقوم به لا يراد
والمستند الى الموجب القديم قديم ليس المقصود اثبات القديم لان العدم موقوف
على المقدم ان القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم
فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة
تابعية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب في حاصل الاستدلال ان المستند
الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناده القديم الى القديم بالقصد والمستند الى
الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يسند الحادث الى
الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية وبطل المتكلم عدم
تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان
التطبيق في سلسلة لا تجتمع اجزاؤها في الوجود وتعالى لجواز ان ينعدم القديم المستند الى
القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم الحادث مثلا وعند وجود ذلك

الحادث

الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته وكما ان العدم الازلي اما ان
يستند الى الازلي له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند بامور زايلة
غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور غير متناهية لان زوال كل عدم
يحقق وجودا وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدميات الحوادث يلزم من زوال كل
عدم وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود قوله
اما الاعيان فلا نحو ان بعض الاعيان اي يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال فان
بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما احتيج عليه الى الحدوث
قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين يعني اراد بقولهم الحركة
كونان في آنين في مكانين انها الكون في مكان ثان بعد الكون في المكان الاول
واراد بقولهم السكون كونان في آنين في مكان واحد انه الكون الثاني بعد الكون
الاول فيه فاندفع ما في جعل الكون السابق الذي هو شرط لحصول الحركة والسكون جزءا
منهما ووجه ما قيل في تاويل الكلام بانه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في
المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونا ومع الكون الاول في المكان الثاني حركة
فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة عن السكون بالذات
بمعنى انه يكون الساكن في انه سكونه شارعا في الحركة ولا يقول الاول احد منهم او من وجوه
التاويل انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان في مكان
آخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون الكونين في مكان لكان الكون الاول جزءا
من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكنا لان
له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى ليس على ما ينبغي لان في الحركة و
السكون اختلافا فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد له
بابات شيء لان الكل يتوقف بين الفريقين يرجع الى احدهما الى ما قصده الاخر
وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا يكون للمتحرك بها الا في المكان الاول
ويرد عليه ان شيئا من الوجهين لا يوجب الا صرف بيان الحركة عن ظاهره فكانه لو

عسل الحق ان السكون مجموع الكونين في آن السكون مجموع الكونين في مكان واحد
والحركة كون اول في مكان ثان ومما يجب ان ينبه عليه ان المراد بكونين في مكان ان
اول السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان اول لما يلزم الكون الثالث فانه يلزم ان يكون
الجسم في مكان سكونات مع انه لا يصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء
كان الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم
خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون تتركبان من الكون الثاني او هما عينه فيهما الا
حادثان او يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح
قوله فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا
اظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون اول فليس
من السكون في شيء واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون اول
لكن ليس بعد الكون في حيز آخر قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى مدعى
هذا الدليل ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون ويجوز ان يخلو عنهما بان يكون
في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان
كلها حادثة وانها لا تخلو عن الحوادث فتجويز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب
تسليمه ايضا فالجواب ان يقال من الراس ان المقدمة الاولى فلان الجسم او الجوهر لا يخلو
عن الكون في حيز وهو اما المسبوق بالكون في هذا الحيز او بالكون في حيز آخر او غير
مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء قوله على ان الكلام في الاجسام التي
تعددت فيه الاكوان الخ وفي الاجسام التي تعددت فيه الاكوان لا يخلو عن الكون
في حيز فان كان مسبوقا مسبوقا بكون آخر الخ يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا
بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون في
حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم
يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك لكن بعد تسليمه لا يثبت انه لا يخلو
ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا في ان الحدوث يخلو عن الحركة

والسكون

والسكون ثم يثبت ان لهذا العين حركة او سكونا وهو كاف في انه لا يخلو عن الحادث
ولنا ان نقول لو ثم ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه لا يستدعي ان لا يكون
له كون اول ولا يكون لكونه اول والا لكان اول كونه عن الحركة والسكون لا يقال تخصيص
الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لانا نقول ما لم يعد
منه الاكوان مستغن عن البيان والاولى على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي يعدد
منها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى
عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع ففي تاخير الجواب الثاني دفع المنع بعد ايهام القبول قوله
واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية الاولى وقد ثبت حدوثهما وما ذكره من
عدم بقائهما فانما هو مذهب الاشعري قوله يقتضي المسبوقية اي الزمانية بالعدم وهو حال
الاول وكون الحركة على البعض يستلزم عدمها المنافي لقدمها وكون السكون جائز الزوال
ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم
وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه وفيه ان ما عرفت ان العدم ينافي القدم
لا منافاة امكانه اياه قوله وانه ممكن وجوده ممكن يقوم بذاته الواو حالية فتفطن
ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال شعرا لمجرده بعض المتكلمين ايضا كالغزالي وانما
وانما جعل المدعي حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع
وفيه بحث لان ما لم يثبت وجوده وان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه ليطلع
بعد بحثه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز ان يكون القديم الآخر الا
ان يقال هنا لا يثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه
الحوادث واما انه الواجب لذاته واحد الى غير ذلك فلا بحث آخر فلا يطلب
من ههنا فان ثم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع والا فلا
لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض اي حدوث الاعيان التي ثبت
يكفي في حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض اعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان
كلامنا فيما ثبت وجوده وان اراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون

يثبت حدوث الاعيان ولحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض فلا دور
ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث ما في الاعراض قوله
الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة لو اراد بالحالة المخصوصة الوقت
المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود اشارة
الى تعريف الازل وفيهما زمان لا اول له او زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الرد
الاعتراض على تعريف الاحد منهما منع ثبوت لزوم الحادث بل اللازم ليس الا
حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي كل واحد منها في زمان ولا يدفعه
جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي لسند قدم الحادث بالنوع قوله والجواب
انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من
الجزئيات فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا
بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على
ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يحمله سياق الكلام مع
عكس ابطال القدم بالنوع به وما يقال ان المطلق حادث لحدوث كل جزئي ولا
لوانه لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف
المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا لحدوث
جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل
نعيم واجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنان انه لا ينتهي الى حد وليس كل لان
كل نعيم لا يتصف لعدم التناهي بهذا المعنى ايضا وللمعترض مراد غير متناهية اذ لا
الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا تتصف جزئي من جزئياتها به ولا بد
عليك ان منافاة القدم للعدم انما هي القدم بالشخص واما في القدم بالنوع
فلا يمتنع ان ينتهي افراده في الابد قوله الرابع لو كان كل جسم في حيز يلزم عدم
تناهي الاجسام وبرهان التطبيق يبطله واللازم لا يختص بحيز الجسم بل يلزم في
الجواهر ايضا فذكر الاجسام ههنا على سبيل التمثيل وكذا في توقف الحيز واما ما يقال

نوقف بدار

جزئياتها

مى ان ذكره

من ان ذكره في التنويع لان الكلام في حيزه معه ان البحث لا يختص بالاجسام ولا يكفي
ان ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثانيا وجعل ايراد الثالث رابعا
قوله ولما ثبت ان العالم محدث تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم
والاحق بكونه محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم مما سبق
الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فالاحق ان يحمل على المحدث ما
بعينه قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى نقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان
الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وههنا في العالم مطلقا او
ذكر ضمير الفصل بين العالم والمبتدا لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا او بين
كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكانه لولم يذكر لكان اسمه تعالى بالمعلومات الكلية ذكر
القابلة لان يوصف بها وانما ادرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى و ووصف
واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده كما هو المذهب وقوله
ولا احتياج اما بمعنى انه لا احتياج وجوده الى شيء بان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا احتياج
الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة
بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة
في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه واعلم ان المراد بالذات الاول التشخص
وبالذات الثاني الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من تشخصه وفي وصف الواجب
الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة
في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة
بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب
والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا
واحد ثم ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا اخفاء في انه هذيان بين البطلان ولا
قوله اذ لو كان جائز الوجود الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت
كون وجوده من ذاته ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم

والثاني باطل لانه لو كان داخلا في العالم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه
لا يصلح علما على وجود المبداء وما هو كذلك غير داخل في العالم فنقول مع ان علاوة
والشائع فيهما على مفروع وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم
يصلح محدثا لجميع العالم ثم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا
لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدا لما هو
حادث منه وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل
ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود وليس من العالم ويدفع ان المراد
انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق
عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يفر لان
منه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع لسند ما هو عند المستدل
دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى في قوله ثم لجميع ما يصلح علما على وجوده
بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادي فمع انه متعلق يرد انه ليس اسما لكل
شخص كما مر وان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له
وما يقال ان الصفات يصلح لان يجعل علما على وجود الواجب في جملة جميع ما
يصلح علما على وجود المبدا مع انها لم يدخل في العالم هذا ما ان اذ لا معنى لكون
الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق
بثبوت محله فتأمل قوله وقريب من هذا المأخذ اليه يعود ما قبل العلاوة
اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك
والفرق ان هذا الاستدلال بالحادث على المحدث وما يقال استدلال من الممكن
الواجب ولا يخفى ان ما يقال سبق لانه مبني الحكم السابق على المتكلم بالطاء وهذا
قريب مما يقال والاورود ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه
قريبا منه قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال
التسلسل منه ان هذا الدليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور انفه كما

لايخفى

لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى التسلسل والعدد عن تلك الوجهين احدهما
ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرفا الدور بعد وبالاعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف
عليه غير الموقوف فيصير الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف
عليه فيترتب امور غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور اعم مما هو لازم الدور وقد
زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقق في حواشي شرح المطالع فارجع
اليه على ان هذا التسلسل في الاعتبارية وليس بباطل وثانيهما ان ذكر التسلسل يذكر
الدور لانهما يتذكران معا فاكتفى بالتذكير عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل
هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور
ايضا ومن جملة العلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال
مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة
البعض فينقطع التوقف عليه فلا دور ولم يزد الا على تفصيل ما اجمله الشارح قوله وليس
كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اورد عليه ان ثبوت الواجب تم
بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فيبتنى على مقدمات اخر وهي ان ذلك
الخارج لا بد ان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب
معلولا او دخول ما فرض خارجا فظهر ان امر الاقتصار بالعكس منه اقول فرق بين
ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن
بواسطة كان الصنع او بدونها ولا يثبت ذلك بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع
ان يكون الصانع لكل ممكن واجب كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات
من حيث المجموع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت
كون مبدا لكل ممكن الواجب بان يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب ايضا ان
هذا المقام ليس الا مطلق مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددا او واحدا
بالاختيار او بالايجاب بواسطة في البعض او بلا واسطة في الجميع ولكل منها اثبات الوحدة
والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الا الجلي

والاولى بالصانع لا للتوقف وجود الممكن عليه وهي لا يجوز ان يكون نفسها
ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه هذا ابطل لكون الكل علة لنفسها وهاهو
وكونها بعضها ايضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة
الجميع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا اقول لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض
كان علة لعلله واذا كان النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة كل بعض
فيكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي اجزاؤها ومما يلزم على تقدير كون العلة
نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع
او البعض علة لكل بعض ينقطع السلسلة لا محالة قوله فيكون واجبا وينقطع
السلسلة وذلك لان الواجب انما يكون علة للمجموع اذا كان علة لكل جزء فينقطع
السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة المجموع يجب ان يكون علة لشئ من الاجزاء وذلك
الجزء لا يجوز ان يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذا الكلام في
المستقل بالعلية اذ لا يخفى انه ح لو وجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة
الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل فح
يمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لاحتاج السلسلة الى علة والثاني باطل لانه لا يجوز
ان يكون العلة نفسها ولا جزؤها ولا خارجها لان علة السلسلة علة لكل جزء وذلك
يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين فان قلت هذا الدليل منقوض
بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليس جزءه
قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب
والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض وللقائل ان يمنع وجوب كون علة
الكل علة لكل جزء لجواز ان يكون علة الكل مجموع امور ممكن يكون كل منها علة
لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل وبمجموع الامور يحصل الكل قوله ومن مشهور
الادلة الظاهر المشهورات الادلة كما تقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة
وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعموم اختصاصه بالترتب من جانب العلة

بخلاف

بخلاف الدليل السابق فقوله وبهذا ان يعرض من المعلول الاخير وقول على سبيل التسلسل
بل يجري في كل غير متناه يضبط الوجود عند المتكلم سواء كان بينهما ترتب طبعا كالعلل
والمعلولات او وضعا كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة كالدورات الفلكية او لم يكن
ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيدنا بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان
متناهية لتناهي الابدان اذ لم يتناه لزم عدم تناهي الابعاد نطبق الجملتين بان
نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الثانية وهكذا لا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل نجعل
واحد بازاء واحد لكن ذلك لا يبطل الا في الامور المترتبة قوله فلا يرد النقض
بمراتب العدد وقيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى فان علمه تعالى
الاعداد الغير المتناهية مفصلة وليثبت الانطباق بين الجملتين ومنه ان علمه
تعالى انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته تعالى انما يشمل ما لا يمتنع
وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية ثم وبهذا اندفع
ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان
التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما
فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه
منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه
عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصل هناك
مراتب غير متناهية وهي مترتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة
فهذا النقض قوي على قولكم ايضا في الاسباب والمسببات انتهى ودفع ما ذكره
الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى بعلمه
نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي قوله فان الاول اكثر من الثانية الخ
لانتهائها فيه ان الزيادة على غير المتناهي ولو غير متناه لا توجب تناهي شيء
منهما على ان زيادة المعلومات تجوز ان يكون لغير متناه الا ان يقال ليس
مدار النقض على ان الاول اكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما

الا ان يقال يعلم عدم تناهيهما تمام كلامهم واما ذكره من انه لا يمتنع ان ما لا نهاية
له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدور واما في المعلول فلا لان المعلومات الغير
المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي
باعتبار العلوم فعلم ان العلوم اضافات ولو سلم انه صفة حقيقية فلا تعدد
في علمه تعالى وانما التعدد في اضافاته الى المعلومات قوله بمعنى ان الصانع
العالم واحد الانسب ان يعبر ان محدث العالم واحد فان قلت الواجب
ان نقول يعني ان خالق العالم وكذا في قول المص المحدث للعالم الواجب
خالق العالم لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث و
الصانع قلت مراده من اطلاق اللفظ على اسم الله لان المقام مقام اثبات
الله الجامع لصفات الكمال المذكورة مما لا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت لا يكون
اطلاق اللفظ على خصوصه والتوقيف في اطلاق اللفظ على خصوصه قوله
الواحد وما بعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظايره اخبار المحدث
ولقد اشار الشارح الى الثاني وقد حاسب لان كلا منها عمدة كلامه يستدعي كلاما
تاما لافادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا قوله ولا يمكن ان يصدق
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة فيه اشار الى دفع توهم الاستدراك
بناء على ان الله تعالى لكونه اسما لذات حقيقي لا يحتمل غير الواحد ووجه الدفع ان
المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهو هذا التوهم مع دفعه آية
في قل هو الله احد الخ اذ فيه ان المشركين لم يتوسموا شركة معبودهم
معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبود الا ان يقال من يعبد غيره تعالى ينزل
منزلته مرة اعتقد وجوب وجوده غيره والا فلا يعبده والاولى ان المراد
بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة فان قلت هو الله تعالى واحد
في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذا مسئلة التوحيد
بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا بهذا القدر اما التوحيد فيما عداه فله المكنة

اخرى ويلزم ان يلتفت ايضاً الى جملة على الوحدة فى صفة الاحداث ردّاً على من
اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر
خالقاً لعالم الكون والفساد قوله والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان
التمانع سمّى به لانه مبنى على فرض التمانع او لانه يستلزم تمانع الالهين عن
الوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر
من واحد الا ان يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع المشار اليه بقوله تعالى
اراد ان المشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة
اليه ايضاً مشهوراً او وجه الاشارة ما اشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية
الخ ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضى لانه يتجه عليه ما ذكره وجعله مشار
اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا حجة اقناعية يتوجه للاية على خلاف المشهور جعلها لظاهر النظم فلا تخالف
بين جعل الاية اشارة الى برهان التمانع وبين جعلها حجة اقناعية وقوله
وتقرير اى تقرير البرهان المشار اليه ولا يروج ان الملازمة قطعية كما عرفت
قوله لا امكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد وبان يريد احدهما
حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما امر ممكن فى نفسه
اما ان يراد به امكان الوجود فى نفسه فهو صحيح على رأى المتكلمين من ان
السكون حركة واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان السكون اذا
عدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يريد به بين تعلق الارادتين فانهما
يصح ان يجتمعان فى مراد وحصر التضاد فى النفى لان التعلق مفهوم ثبوتى
فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين فمن قال اى لا تنافى بينهما لان الضدين
يجوز ان يحصلا فى محلين فلا حاجة الى نفعه وايضاً للمانع من الاجتماع لا يتحقق فى
التضاد فلا كفاية فى نفيه لم يتدبر قوله والا فيلزم عجز احدهما عجز احدهما
لازم على كل من شقى الترديد لانه اذا حصل مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة

شيء يستلزم ارادة عدم الضد فيتحقق مراد كل ينتفي مراد الآخر اعني عدم الضد
وبهذا اعرف ان الاولى ما سنأتي من انه تعالى قادر ان المفصل ليس كالاجمال واعلم
ان العجز نفي الكمال عن ذاته تعالى بل لا يسمى في العرف عجزا اذ العجز بممكن
لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال ان يتحقق
مراده بغلبته على الغير ودفعه بعض ارادة الغير اما بنفيه او نفي ارادته وبهذا اندفع
منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل
تحت القدرة فلك اعدام تحقق مراده بمحض ارادة غيره عدمه ليس عجزا او
نقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن
الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزا بخلاف
ما اذا امتنع لارادة ضده لان ذلك العجز ليس نقصانا لا يسمى عجزا وبهذا
اندفع ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاه لذاته والا لكانت
حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجتمعا
اجتمع النقيضان وان لم يتحقق ان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز او تخلف
المعلول عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير
له على ان لزوم المذكور بتقضاء غير واضح لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل
المذكور بل احد شقي الترديد منه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف
الدليل المذكور فان احد شقي الترديد منه العجز فقط ثم اعلم ان الآله الجميع
ما سواه لو لم يكن واجبا بان والا فهو اله للممكنات واستحقاق الالوهية
للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة لا يمكن عليه
واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصانا ان يكون الها للممكنات فتوحيد
الواجب مما لا يوجبه امر قطعي انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر
الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى اعلم وفي رسالة الطريق الاقوم فوق
ما فيه من شائبة الاحتياج لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة

الغير

البو وعدم مخالفته والاحتياج ينافي الالوهية وفيه بحث لان المنافي لها
احتياجها في الوجود والصفات الذاتية واما مطلق فلا فالتعدد يستلزم اذ
لامكان التمانع المستلزم للمحال قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع او للامكان
فيكون محالا اورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم
الواجب وليس بمحال بل ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا
لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب
ودعوى ان المستلزم للمحال محال ممنوعا ان المستلزم للمحال في ذاته محال
قوله واعلم ان قوله تعالى هذا اشارة الى ان جعل الاية اشارة الى برهان التمانع
تحرص وهذا انما اخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما
وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه
وحده لقوله تعالى الا الله فان قلت لم وجب الامران قلت لعلمنا ان الرعية
تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف واما
طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد هذا الكلام وللاية احتمال اخر هو ان
لا يكون جوابا وللمهدي به مهديا مثابا وتهديها بيان فساد الشرك وصلاح
التوحيد بانه لو كان في السموات والارض مهديا الآلهة كما في الارض تفسد
السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات
عن الشركة قوله والملازمة عادية فان قلت العاديات تفيد اليقين كالعلم
بوجود الجبل الذي كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية قلت العاديات تفيد
اليقين في الشاهد اما في الغائب فافادته بعيد على ان الحجة فلتعدد الطرق
الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبية لا تفيد العلم
انما يفيده اذا كانت دائمة ولعلا بعضهم على بعض في سورة المؤمن وما كان
معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله
عما يصفون قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الالهة

لجلبه الذي خلقه واستبد به ولرايت ملك كل واحد متميزا من ملك الاخر
ولعلت بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا حالكم متمايزة وهم متعاليون و
حين لم تروا اثر التمايز الممالك والتعالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت
كل شيء قوله والا فان ارند الفساد بالفعل اي خروجها عن هذا النظام ال
المشاهد اي ان لم يكن الحجة اقناعية فلا نسلم لانه ان ارند وفسر الفساد بالفعل
بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطاري لان التمانع والتعالب في
العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلاف فتنه ايرادا في الحجة
الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان فلذا
لم يتعرض له قوله وان ارند امكان الفساد لم يكن ارادة امكان الفساد
مع ارادة احدهما حفظه عنه والاخر نقيد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن
ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والاخر
الفساد مع انه لحصل تحقق مرادهما وان لم يكونا اثنين وقوله فلا دليل على
انتفاء منع لبطلان التالي فان طلب المنع طلب الدليل لا نفيه ولك المقام
مقام المنع فنفي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهد
للترفيه المبالغة في قوة المنع نفي الدليل الى المبالغة فيها لقيام الشواهد
على ثبوت الامكان وكفى دليلا مع امكان الفساد امكانهما قوله لا تعال
الملازمة قطعية يمكن له تقرير ان احدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما
تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه
حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو
فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع ورد و
عنه بلزوم عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن
هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشان في صحة حمل
القران عليه لانه اعلى من ان يستدل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان

لم يكن

لم يكن المنع مقرا قوله على انه يرد منع الملازمة حاصل العلاوة ان هذا التقرير
بعد ما ذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف
النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة
فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة ولا يحتاج الى ان يجاب عنه بان السابق جواب
مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبني على حمله على
اي معنى شئت ويتجه ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا
فقد يثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل
به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما يعطي من امكان اختيار امكان الفساد وان
يدفع العلاوة باختيار الشق الاخير فتبين يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون
ان يقال الملازمة قطعية لانه تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لامكن التمانع المستلزم
للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء اذ
لو فرض التعدد ويلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر
لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا فان قيل مقتضى كلامه انه يريد
ان نظم الآية ليس استدلالا تحقيقا لما سبق من انه قطعي او اقناعي فالمباحث السابقة
بمعزل عن التحصيل وفي محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه
وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يغني عن مؤنة تصحيح الاستدلال وفي محصول
السؤال الجواب ان الآية لا يدل الا على انتفاء الآلهة في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا
نعم يزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح الها ولا يخفى
عليك انه انحراف عن الهوامل سواء السبيل فليتثبت ولا يتبع الا الدليل وقوله فلا يفيد
الا الدلالة على ان هيئة الاولى ان يقصد الا ان فقوله نعم بحسب اصل اللغة لكن قد
يستعمل حيث يقابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعمال
في الاستدلال ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي
ورده المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح

بل هذا الاستعمال اليق من العرب الا ان الاشيع هو الاول قوله هذا تفريع على عدم الترادف
لم يرد الترادف المذكور اولى حتى يناقض فيه وينبغي بيان نكتة له الا انه تعالى تركيب لفظين
وهو التحرز عن الغفلة عن الضمنيات لا وتوقف عليها ويحتمل ان يكون الوصفية ردا
لظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويحتمل
انه تعالى كغير فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تع والتكلم على ذكره لكنه
ينفعك مع كثير مما يوقعك في ظن الافادة دون الافادة قوله اذ الواجب
لا يكون الا قديما دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تفريع على الترادف اما
حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم
به الترادف اما وان الواجب كالقديم من لوازم الله فلا معنى لجعله من لوازم الواجب
دون الذات المتصف بجميع صفات الكمال في قوله اذ لو كان اي الواجب حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة ترجيحه والتالي باطل الا لم يكن
موجدا بالجميع ما سواه ويحتمل انه تعالى لو كان حادثا لا انفك عنه مقتضى ذاته وهو
وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان سببه مجرد
كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد فهو ظن الاعم والاخص
مترادفين نعم لو كان سببه ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن
المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء
على جعل المتساويين مترادفين لحرصهم على عدم الاشتباه لكن فيما ذكر من
قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما معنى مغايرا للآخر نظرا لجواز ان يكون
صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين قوله وانما الخلاف في
التساوي بحسب الصدق والحمل اي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه
على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة ولا في تعدد القدماء
مطلقا وهو ان تعدد القدماء لو صح وجود موجودات مستغنية عن الواجب

لذاته

لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات
القديمة الا ان نيرل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج
هو الامكان وقوله انما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل
وجود الذوات القديمة او انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم **قوله**
لم يصرح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته اقول منشاؤه اما
التلبيس حيث قام القول بامكان الصفات الموجب لحدوثهما بناء على اصلهم من ان
كل ممكن حادث واما التلبيس اما تحريره الاول فبان يقال لما كان الواجب
لذاته بمعنى الواجب لحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب
لموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده والاستقلال
به وضع احدهما مكان الاخر في القول بان الصفات واجبة لذاتها حتى لو سئل
انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن للقائل بانه يجيب عنه بنعم ويلزم امر
التلبيس واما تحريره الثاني فبان يقال لما كان افتقار الواجب وجوده جعل وجوده
واجبا توهم ان افتقار العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء
الواجب في وجوده يوجب غناءه في وجوده عن غيره موجود واقتضاؤه وجود
العلم يوجب احتياج العلم الى موجوده غيره **قوله** واستدلوا على ان كل ما هو
قديم فهو واجب لذاته في الكلام الجاري اي استدلوا على وجود الصفات بانها قديمة
وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا
لذاته لكانت الخ **قوله** ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت
باقية ثم لو جبوا من قيام الواجب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوصف امر
اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى اوقعهم في القول بعدم بقاء
الاعراض فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يختص بوجوبها فلم
خص قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض
يختص بتقدير كونها واجبة **قوله** واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس

تلك الصفة بخلاف العرض فانه لو بقى لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء
عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه فى زمان وجوده ويرد عليه ان حصول البقاء
يقتضى زيادة البقاء كالعلم فانه يقتضى زيادة العلم فالقول بتجويز كون البقاء نفس
الباقى بعدم الاستدلال على زيادة الوجود العلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق
قوله وهذا الكلام فى غاية الصعوبة اى القول بتعدد الواجب لذاته فى غاية الصعوبة
فانه مناف للتوحيد الذى هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس
فى تلك الصعوبة لانه لا ينافى الا قولهم بان كل ممكن حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه
الايمان فلا صعوبة فيه الا للزوم مخالفتهم فالالتجاء فى دفعه الى القول بالوجوب
لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب حررنا نحو مقصد الكلام فالاوجه بقوله
والقول بامكان الصفات صح فى بيان صعوبة القول بوجوبها فقال فى توجيه
ما يشار وذلك ان يجعل قوله وهذا الكلام فى غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام فى
صفاته تعالى كلام جار فى غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها
وقوله فان زعموا انسب بهذا المعنى وكانه جزء القائل بتعدد الواجب لذاته توهم
ان المستحيل تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات
واجبة بناء على ما مر فى قدم الصفات وقوله وسياتى بهذا زيادة تحقيق
يعنى به ما ذكره فى تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها قوله
الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد اجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه تكفل
معرفتها اثبات مبادى هذه الاسماء فيما بعد وهو تكفيه لان الدليل على ثبوت
الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى فى لسان الشرع وبداهة انه لا معنى
للعالم بدون العلم وهكذا اقدم الحى مع تأخير الحيوة عن العلم والقدرة فى عد الصفات
على طبق اثبات الصفات فى كتب حيث اخر فيها اثبات الحيوة عن
اثباتهما لدعوى ان الدليل على ثبوتها بثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون
عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة ولم يعرف تلك

نوجهه

الصفات

الصفات الستة لان تعريف مبادیها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان التقدم
ذكرها ادعى اليه لان تعريفها لا يغني عن تعريف مبادیها لان تعريف المشتق لا يفيد
معرفة مبدأه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبادیها كما يشهد به
حمل الكاتب على الضاحك قوله لان بديهة العقل جازمة نوقش في شهادة
العقل بثبوت السمع والبصر للاتعاد ن في العقل ويمكن دفعه بان الافعال الدالة
على الفطنة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات
يدل على السمع وقوله على ان اضدادها نقائص انما يتم لو لم يجز خلو الشيء عن الاضداد
ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها وقوله والفه وورود الشرع
الخ لاحكام الدليل المذكور بانه تأييد بالسمع فلا يحوم حوله شبهة تلبيس الوهم ولا يرد
على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع
اذ لمنكر الشرع ان يقول من الشرع ليس في حقي لانه ليس من الهي لانا نقول يثبت
المعجزة انه من الله وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا ينافي عليه انه كثيرا ما كان
ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه السلام
بالكلام لانه مستند الى القرآن قوله ليس بعرض لما نبه على جواز التصريح بما علم
فيما مر ثم لم يلتفت اليه ههنا اعتمادا على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض
ونظايره من وجوب الوجود ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان
هناك طرق اقرب منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب
مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العرض تبعي في التحيز والواجب ليس بمتحيز
فضلا عن ان يكون تابعا فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض قائم
الممكن ومنها ان محله لو كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا
يكون اولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى نفي العرضية عنه صفاته لانها اشبه
بالاعراض وكانه احتج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور عليه في الشرع
على تعالى عرضيته قوله فيكون ممكنا فيكون من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم

المنقبة

قوله ولانه يمتنع بقاؤه بحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس
بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للباقي
بلا بقاء فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني معناه ان هذا الدليل
مبني على ان الحكم اما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده واما بطلان
التالي فمبني على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به قوله والحق بيان لبطلان
مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا تتبع من زل في هذا المقام واراد بكون بقاء
الشيء معنى زائدا على وجوده انه زائد عليه في الوجود ولا في مجرد المفهوم والانفكاك
من الحق لا نعقد بمعنى الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى انكارها ممن قال هذا مبني
على ان ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود
في نفسه حتى يكون عرضا وهو ما فهم لم يرد على الشرح شيئا قوله والحق ان البقاء
استمرار الوجود قال الشارح الاصفهاني للمطالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي
الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا
بالنسبة الى الزمان الثالث وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في
زمانين هذا ولا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه
لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد من الوجود في الزمان الثالث
لينتظم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا ان تعالى
يراد بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس من زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي
في البقاء الزمان الثاني للوجود قوله وان القيام هو الاختصاص الناعت
كما في اوصاف الباري تعالى لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به
بديهة العقل وقيام الصفة لا التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض
وبهذا عرف ان من قال يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري
وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه وقوله نعم
تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك

ليس ح

الحكماء

الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطوء
قابلان للاشتداد والضعف فلا يكون فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل
الاشتداد والنقص قوله ولا حجة في المواقف ذهب بعض الجهال
الى انه جسم فالكرامية اي موجود وآخرون قالوا بنفسه ولا نزاع معهم الا في ال
التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من
لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء قوله واما عندنا ان كان
التحاشي على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر الحري فيه قوله واما عند الفلاسفة وان
كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله اما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى
ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصلح محلا لهذا التفصيل بعيد كل البعد والدليل الدال على نفي
الجوهرية عندنا انما تم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك يبقى كونه جزء
جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا
يصلح ان يكون المبدأ او ما يصلح ان يكون جزء جسم والا لزم تكثر الواجب جدا او
الترجيح بلا مرجح وما تعالى انه لا يصلح ان يكون جزء لا يتجزى والا لكان في غاية الحقارة نرده
ان الصغر انما يوجب الحقارة ان اثاره حقيرة في جنب اثار العظيم اما لو كان
الصغر مع صغره مبدأ لجميع العالم كان في غاية العظم قوله واما عند الفلاسفة
فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار
معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما من تفسيرهم اياه بالموجود
لا في موضوع مجردا كان او متحيزا والآخر من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر
من تقسيم الممكن الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن تفسيرهم
اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في الموضوع فقوله
لكنهم جعلوه صح الاستدلال على المعنى الذي باعتبارين فلا يرد انه لا حاجة الى قوله
ارادوا به الماهية الممكنة صح على انه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على
ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب على ذاته عندهم

ولیس ماهیته وجود وقوله اما اذا ارید بها القایم بذاته فیه اشارة الی معنی
رابع لا یمتنع ثبوته له تعالی والی ان المنع عن وصف الباری تعالی بالمعنی الاخیر
من حیث التوقیف وایهام عن ربط وایهام الموافقة مع المجسمة والنصاری لکن
لا یمنع الاکتفاء فی التبادر علی معنی هو مذهب المتکلمین بل یمتنع ان یقال ان مع
تبادر الفهم الی المتحیز والممکن فیکون قوله والممکن اشارة الی مذهب الحکیم واما
قوله الا المرکب فیعرف لان علی مذهب الحکیم ولا علی مذهب المتکلم الا ان یتکلف
ویقال المراد المرکب منه لانه جزء الجسم عند المتکلمین کما سبق او یقال المتبادر من الجوهر
الذی هو قسم الممکن المرکب لانه اظهر افراده فیکون اشارة الی مذهب الحکیم
لکن لا یخفی ان مذهب الحکیم غنی عنه اذ یکفی ما ذکرنا من ان المتبادر فی اطلاقهم
الممکن لانه اشهر المصطلح علیهما عندهم قوله قلنا بالاجماع اقول کلمة التوحید
شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا اله الا الله بمعنی لا الموجود الا الله
قوله والموجود لازم للواجب لاختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بین
الثلثة فالاولی والموجود ولازم لها الا ان یقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه اذ احکام
الموجود لازما لمفهوم الواجب کان لازما لمفهوم الثلثة ثم یکفی ان یقال ان الله یلزم الوا
والقدیم والموجود ویکفی فی الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما یلازم معناه
معناه وما یلازم معناه معناه فمعناه فاعل اذ مفعول تا دیل نعرف معناه قوله
وفیه نظر من وجوه الاول منع الترادف فی الکل انه ان اشترط فی توهم الترادف
المساواة فالقدیم اعم من الواجب وان سلم التساوی فیهما فاسم الله والتعبیر
بالمجرد التصادق حتی یکون الاسم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقدیم
مترادفین اذ الواجب والقدیم والله مترادفات وعدم جعل الموجود
مرادفا لها والثالث منع کفایة التوقیف علی اطلاق المرادف فی اطلاق
مرادف آخر والرابع لکن الموجود المشعر بزیادة الوجود لازما للواجب والجامع منع م
منع کفایة الاذن فی الملزوم فی اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا یزید

عن افادة

علی افادة ثبوت اللازم والثبوت لا یکفی فی اطلاق اللفظ ولو کان کافیا لم یحتج فی
اطلاق تلک الالفاظ الی ما ذکر اذ لا شک فی ثبوت القدم والوجوب والوجود
للذات بحد ما یهدیک الیک یکن مع الذات قوله ولا مصور ای ذی
صورة لم تفسر المصور بذی صورة یشعر بانه جعله صیغة نسبة کالتامر واللابن لا اسم
مفعول لکن فیه انه لم یعرف غیر فاعل وفعال ولا یبعد ان یقال اراد بهذا التفسیر
التنبیه علی ان لیس المراد نفی تعلق التصویر به لانه لا یتأتی من غیر فلا یفید نفی
الصورة من غیر تصویر بل المراد نفی الصورة فاحفظ ولا تغفل عنه فی نظائره
ومن الجائز ان یجعل صیغ المفعول باقیة علی ظواهرها ویستفاد منه عموم النفی
بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشیء الا باعطاء الفاعل ایاها فنفی الاعطاء
نفی لها مطلقا وقوله لان ذلک من خواص الاجسام یحصل لها دلیل علی
المط ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة علی ثبوت عدة من
خواصها فاعرفه ولا تکن کغافل قال الاخاصة الی قوله یحصل لها الخ وما عند
الخاصة یکون اضافة وصفة بقوله یحصل لها للدلالة علی ان الخاصة حقیقته
فمن قبیل العقد اشد من الجزم قوله ولا متبعض الخ نفی التبعض والتجزی
والترکیب یؤول الی واحد وکان الداعی الی نفی التبعض والتجزی والترکیب
ایهام اضافة الشیء الوجه والید والرجل والیمین الیه لکن هذه الامور وقد
یحمل التبعض علی الانقسام بالفعل والوهم والتجزی علی الانقسام بالفعل
وما اراد من قال یعتبر فی التجزی الانحلال الی قاسمه الترکیب بخلاف التبعض ذلک
ان یرید بالتبعض کونه مضافا الیه للبعض کبعض الانسان وبالتجزی کونه
ذا اجزاء ذلک ان یقول المراد بنفی التبعض نفی اضافة البعض الیه وبنفی
التجزی نفی اضافة الجزء وبالترکیب نفی اطلاق الکل والمرکب فلا تکرار اصلا وکما انه
تعالی لیس مترکبا من الامور لیس مترکبا مع امر فلو قال ولا مرکب لکان افید واحسن
الا ولی بعدم قوله فما له اجزاء علی قوله لما فی ذلک الخ لان تحریر الدعوی

يسابق على الاستدلال عليها ونفى التناهى بعد نفى كونه محدوداً او معدوداً
يستغنى عنه قوله اى المباين للاشياء يعنى اراد بالماهية المباينة
بعلاقه ان معنى قولنا ما هو اى جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالاً
عن الجنس بل بهما لان الجنس تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب
الخصوصية الا ان يقال اراد بما هو السؤال عما كما وقع فى كتب الميزان فى تعريف
الجنس يعنى ان قوله لان معنى قولنا بيان بعلاقه قصد المباين بالماهية فلا
يرتبط به قوله والمباين بوجه التمايز عن المباينات بفصول مقومة لانه
لبيان نفى المباين ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا على بيان نفى الوصف بالماهية
لانه لا حاجة اليه بعد قوله اى المباين فالواضح لان المباين كاف ولا يرد ان مباين
الواجب لا يقتضى تمايز بفصول مقومة بل يكفى التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان
مباين الاشياء بوجه تمايزها بفصول مقومة فيقتضى الواجب عنه بفصل
مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله التمايز عن المباينات كيس على ما ينبغى و
الصحيح تمايز المباينات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التميز فلا يهمل
التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالماهية انه لا يسأل عنه بما لانه اما السؤال عن
الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة و
هى وان قيل بها فى حق الله تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد
حتى يتأتى السؤال عنه والتمسك بكون ما هو سؤالاً عن الجنس بقول السكاكى لا
يناسب ادب المقام لانه ليس حيثاً يستدعى فضلاً والقاء لم يجعل السكاكى السؤال
عما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف انما فقال تعالى فى جواب ما ربك الكريم ووجوده
واثبات بطلان التركيب العقلى لا يسع المقام قوله ولا بالكيفية فى شرح
المواقف اتفق العلماء على انه لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة بالحس
الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالام مطلقاً وكذا اللذة الحسية وسائر
الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظايرها فانها كلها تابعة

التمايز عن

للمزاج

للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون من
واثبتها الفلاسفة فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص ال
الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعى ان اللذة الحسية من توابع
المزاج والتركيب قوله ولا يتمكن في مكان انما ذكر قوله في مكان مع انه يستغني
عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على
المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي او نفيا لتوهم احتمال التمكن على
الانفراد فان نفيه كفر قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر
متوهم او متحقق يسمونه المكان قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما
يمكن جعله للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ
منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى
تفسير المكان في اثناء تفسير التمكن وههنا بحثان احدهما ان التعريف يقتضي
ان يكون التمكن هو البعد لانه النافذ مع ان التمكن هو ما قام به البعد من
الجسم فلا بد من تاويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد
عن العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان اقرب الى التاويل
فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق على ما ليس بتمكن لا محالة لانه يصدق
على نفوذ بعد جسمي في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح ال
الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان
البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ الابعاد الجسمية كلها في البعد الموهوم كما
هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عندهم ايضا وعلى نفوذها كلها في البعد
المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم
من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح وتحقيق المقام ان التمكن عبارة
عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوي المماس لجميع
السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد ح بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما البعد

المجرد القايم بنفسه والنفوذ التمكن فيه باعتبار ملاقاته جميع ابعاده لابعاد ذلك
البعد المجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم والنفوذ بهذا المعنى فليس
للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له يجمع جميع
المعاني قوله والبعد عبارة عن امتداد قايم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه ايضا
عند القايلين بوجود الخلاء ومن قال باوليه ان البعد امتداد له نوعان عند القايلين
بوجود الخلاء ونوع واحد عند ارباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق
على شيء من افراده ومامر من التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال
عند القايلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم
بان يجعل القول بالخلاء اعم من القول به محققا او موهوما اعلم ان المكان عند
العامه ما يمنع الشيء من النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط
حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز ان يكون
المكان انقص من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه يجوز ان يزيد
او ينقص بل يجب ان يساوي المتمكن ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى يصح ايضا
قوله قلنا التمكن اخص من التحيز فلو نفي التحيز لكان انفع وقوله لان التحيز تعميد
ان لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد
عند من جعل المكان السطح والبعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره
وكون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعل الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا
لم نجده الا في كلام الشارح واما عبارة ابهم فصحيح عن اتحاد معنى الحيز والمكان قوله
فيلزم الحيز هذا الاثم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ قدم ما لا وجود له وكونه
محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للمتحيز الحادث وانما جعل التحيز حوادث لانه
اذا كان الازلي متحيزا او الحيز الحادث يجب ان يكون هناك احياز غير متناهية
يحصل في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون محلا للمتحيزات قوله وايضا اما
ان يساوي الحيز الخ فبطل هذا الترديد لظهور البطلان على جميع التقادير

والاخلا

والا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب
ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز ان يساوي الحيز الغير المتناهي
نعم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير عدم التناهي
جاز ايضا ان ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز ان
يكون نقص من غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه ثم لعل ملخص الدليل
لزوم التناهي او التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد او لا
فالمبني على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء
تقريره قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لما كان فيما بينهم نفي المظنة
والجهة معا اشار الى نكتة ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه ونفي الحيز
لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان او نفسه اما لو كان حد
الحيز الاعم من المكان او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه قوله ولا يجري
عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى
تعينه منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان
المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربته فتعين به ما قصدت
بالفعل وعدم تعين وجوده ثم بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان
مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما له وجود غير قار متدرج منطبق على
اجزاء الزمان لكن المتعلق بالزمان ما له وجود غير قار او على طرف الزمان
وهو الآن والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون
الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو
موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده
مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه
لا يوجد بدون هذا الزمان تتعلق بامور منطبقة عليه وكما ان الزمان
لا يجري عليه ثم لا يجري على صفاته القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعني

به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة للابهام فالزمان غير
متعين فيجاب بان الشيء زمانا للشيء عند احد ويكون الشيء الآخر زمانا لذلك الشيء الاول
عند آخر فعند قولنا جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لا يسع
المقام بيان ضعفه وانما اوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت
ووجه قوله عند الفلاسفة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك
الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة
فلك الاعظم فانه تقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر
الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله وذلك اطلق المقدار على الاطلاق فان
ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات تقدر به
ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذهب ثلثه اخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان
جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة
الفلك الاعظم واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الاحد المعنيين
مما ذكره الاشاعرة او الحكماء اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان ولانه
لم يقصد بما ذكره ان المراد احد المعنيين بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكماء
والاشاعرة وذلك ان تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف
بين الفريقين في تفسيره قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه الطرق نسخه
متعلق بالواجب او بالحق والواجب في كل معنى حق التنزيه او واجبه المبالغة
فيه والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات والمجسمة
غلاتهم المصرون على التجسيم الصرف واما غير غلاتهم مشبهة الحشوية قالوا هو جسم لا كالاجسام
من لحم ودم لا كاللحوم وله الاعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال تبلغ
المشبهة احدى وسبعون والعبارة يدل على ان احدا منهم ليس معتصما في باب
التنزيه والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا الابلغ
من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتعسف والمتحرر

والمحدود

والمحدود المتناهي وللتفرع عاعلم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكره وهو شمول الخطاب لمن لا يستفطن للفضيلات من العوام فان جمع العبارة لحفظهم ايضا قوله
لا على ما ذهب اليه المشايخ نفي ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاءه اي قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة قوله بدليل قولهم ان الجسم ذلك فان
في الاستعمال اللغوي ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاءه ممنوع ولو سلم فتوله لا يفيد الاعدام اطلاق العرض عليه لايهام المعنى اللغوي والمدعي سلب
الوصفية عنه لا منع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظره وقد ضعف دلالة قولهم عليه وان يقول وان الواجب لو تركب
اي لطول المسافة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتفقت الاجزاء بصفات الكمال او لا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال
لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف ان تعدد موصوفات صفات الكمال لا يوجب تعدد الواجب وليس كذلك اذ منها الوجوب والقدم
الذاتيان وقوله وايضا يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من الصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على
النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به في استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يصح بعد استقصاء
معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول
تحت قدرة الغير ايضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع بدل المحدثات على ثبوتها
لا بعينه عن مخصص وكون الاضداد صفات نقصان لا يقيد على اعتبار الدلالة على ثبوتها للاجزاء بل يدل على انتفاء اجتماعها وقوله لا يتناهى كانت
ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ واستلزام ضعفها

لعدم الابتناء عليهما بين لكن لا مدخل في عدم الابتناء اياها ابتناء عقايد اهل
الطالبين ولو سلمنا حال الطاعنين كما لا يخفى قوله واضح الى الع
بالنصوص الظاهرة في الجهة على التمكن اذ كل ما له جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم
يكن فيما ذكر نفي الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر
في الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فيوفي
فوق المذكور فيه بحث لان ما له جهة يجوز ان يكون متمكنا لا متحيزا والنص الظاهر
في الجوارح يحمل للتعلق والتجزية والتركيب ايضا والاولى ان يكون والسنة الان
من النصوص ان الله تع خلق ادم على صورته قوله وبان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه اي بحيث
يتخلل بينهما ما له وقوله والله تع ليس حالا ولا محلا للعالم لا ينفي المماسة
حتى يثبت كونه منفصلا الا ان يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاءهما
ح لا يستلزم الانفصال وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم الا
فانتفاء الحالية والمحلية بالعكس الى العالم لا ينفي كونه متصلا لشيء وقوله فيكون
جسما او جزء جسم علته بنحو اولا ان يخالف ... انه جزء جسم حتى يكون قوله او جزء
جسم موقعه وانه جزء الجسم لا يجب ان يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصور
من خواص الجسم لما سبق ولا ان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا والوهم المحض
ما لم يخالطه اصلاح العقل والضبع العضد كلها او وسطها بلحمها او الابط الى نصف
العضد من اعلاها كذا في القاموس قوله ولا يشبهه اي لا يماثله فسر المشابهة
بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيد نفي المجانسة والمشاركة في الجنس ونفي المشاركة
في الكيفية لان نفي الماهية افاد نفي المجانسة ونفي الكيفية افاد نفي المشاركة
في الكيف وباب التنزيه ان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن
المختار الحمل على ما يسلم عنهما وجعل نفي المماثلة عن الاتحاد في الحقيقة مع ان قدماء
المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تع مماثلة لساير الذوات في الحقيقة لان ذلك

بقول اهـ

الاجسام

منهم

منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما يصدق عليه واستدل عليه في المواقف
بانه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب
ويمكن ان يستدل عليه بان الوجود مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه
وبين غيره لتعدد الواجب قوله وكون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد
الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر كما اورد عليه انه يقتضي رفع الاثنينية فلا يمكن
المماثلة بين شيئين واجيب بان المراد يسد احدهما مسد الآخر يسد احدهما
مسد الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى
تعقل امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها
الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز والذي يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد
بان المراد به احد يشارك الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه لا يرد
قوله قال في البداية انه العلم منا موجود اي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه
اختلف في وجوده وقد اشار بطرف الاشتباه فيه بقوله فلو اثبتنا العلم
صفة لله قديمة وقوله قديما وواجب الوجود لذاته لما نقل عن بعض
المتأخرين في صفاته وقوله فلا تماثل علمه الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في الخلق
نفي المماثلة فكانه قال فلا تماثل علمه الخلق اصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان
المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي
ما صرح به من ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف وحينئذ
من قال مقصوده ان بين كلامه تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام
ح الشيخ ابو المعين ان ما ذكره من معنى المماثلة معنى لغوي ويعلم من المواقف انه اصطلاح
فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم
دليل بان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على ما سبق ايضا دليل
عليه والظاهر في قوله والظاهر انه لا مخالفة ترك الظاهر لان الظاهر خلافه والموافقة
نفيها هو المآل والظاهر ان المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل

ما بين الهداية والتبصرة وبين الشيخ ابو المعين والاشعرية وبين كلامي الهداية
ايضا وقوله والا اي وان لم يكن مراد الاشعري هذا ولم يحمل كلام الهداية على هذا
فاشتراك التسمية ح فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي ان
يحمل اي طلاق من سمة قوله لان مراد الاشعري غير متعلق به لحمل كلام الهداية ثم في
الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية ايضا يندفع
لزوم رفع التعدد **قوله** ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء هذا لظاهره تنزيه
علمه وقدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص
انه نقص في علمه وقدرته وذلك ان يحصل تنزيهه تعالى عن الجهل في بعض الاشياء
والعجز المراد والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب خارج عن القدرة — في البعض ح
فحينئذ التنزيه باعتبار العلم قاصر لان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لا يخرج
عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن
مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم فما قيل يرد على عدم خروج الشيء عن
العلم انه يجوز ان يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يلزم الجهل به نقصا كما ان العجز
عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء او يرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات
الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء
لا يخرج عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر وكانه لم يتعرض لانه مما اختلف فيه وقوله انه
بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير سبحه للتنزيه واقتباس للايات الدالة على عموم العلم
وشمول القدرة ولم يقل الا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانهم لا يعبأ بهم
قوله ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لا في الكل واحدا لان الظاهر ان القدرة
فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك
وهو معنى الايجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين
وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية ممتنع عند
الحكماء واقع عند المتكلمين وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات

لانه تعالى

لانه تزداد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة
للتصور والتصديق تو والمشهور من الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تع بالجزئيات
وحققه المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على وجه جزئي بل بمفهومات كلية
منحصرة فيها وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي تغاير العالم والمعلوم
وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه ووجه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد مقدور العبد
اما طاعة او معصية او سفه او عبث تعالى عن جميع ذلك ودفعه بان هذه الصفات
من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ولكن نقول الموصوف بهذه الصفات
الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تع باعتبار الخلق تأمل موله وله صفات
قدم المسند للتخصيص فينبه على انه لا يشارك صفاته صفات غيره الا في الاسم
فهو مختص به لا يشارك غيره فيها وتنبيه باضافة الصفات اليه وجمعها على تغايرها
للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان
العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة
الى التمسك بثبوت هذه الاسماء ويستلزم ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان
افعاله تع كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما يدل على اطلاق
العالم عليه دل على اضافة العلم اليه وما بني ثبوت الصفات على ثبوت
الاسماء قدم وضوء بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر
المتكلم والمكون ايضا وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت
انه عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات لا في ثبوت الصفات الثمانية و
اراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على
زايد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه
بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زايد يشعر
بان كلام يدل على زايد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل الفاظا مترادفة والاولى
ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزايد يستدعي ان يكون

فتح

في ثبوت الصفات

مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن البين ان ما اخذ
الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر
فقوله فنثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لان المأخذ نفس الصفة
بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ثبت له
صفات موجودة بناء على ان هذه الصفات موجودة في الممكنات فانه تعالى
انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحصول ولا يدل
عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود قوله لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا
علم له ووافقهم الشيخ مع تنزيههم عن اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه ذا
من العجائب فان الاطلاق اكثر من ان يخفى فكيف ينكر وقوله عن ذلك
لانهم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي
الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز ان
لا تنافي العلم عين ذاته بل تعالى لما اطلق العالم عليه مع ولا يصح اثبات صفة العلم
له مع حمل على ما يلزم العلم ويكون اثره من انكشاف الاشياء عليه كما تعالى في الحي
والرحيم ومما لا شبهة انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له
لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم او معبودا للخلق
وكون الواجب غير قائم بذاته كما سنذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب
العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة
الى غير ذلك قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته حيث ورد
اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب
والسنة قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ لان اتقان الفعل في الشاهد
ملزوم بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا
صارف عنه مع حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب بجعله في الغائب قديما
فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية

ولا يتوقع

ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفاعل قوله وكون الواجب غير
قائم بذاته فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا
فاللازم كونه حيا قادرا عالما ضاحكا معبودا للخلق وان كان بصيرورة الذات
علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته فالواجب او كون الواجب غير قائم
بذاته قلت كون الشيء على شيء قد يكون بصيرورة احدهما الآخر وعينيته ازلا
الاثنين بهذا المعنى مستحيلة وقد يكون الاثنان متحدا من غير صيرورة و
انقلاب وهذا هو العينية المستعملة وكلامنا فيها واللازم لها ان يكون لازم
كل منهما لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون الذات
غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم قوله ازلية لا كما زعم الكرامية
هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه
الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف
واحطوا ان يكون مقصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام
الى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لا كما قيام الحوادث بذاته تعالى ان الآثار
من موجبات القيام بذاته حتى لطف ان قوله قائمة بذاته يستحق التقدم
على الازلية لتقدم الاصل على الفرع ولكن للتأخير ايضا وجه وهو ان ذكر الدليل
بعد وضع الدعوى نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات
كالتوضيح قوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعي ان يتصل بقوله
صفات وكمالات قوله قائمة بذاته رد لزعم المعتزلة في الكلام ورد زعمهم في الارادة
حيث يزعمون انها حادثة لا في محل قوله ولكن مرادهم اشارة الى ان
الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله
قائمة بذاته وانما يرد عليهم عدة من صفات لانهم ينكرون كونه صفة له قوله
ولما تمسكت المعتزلة قد عرفت ان هذا التمسك لا يتاتى لجمهورهم وقوله فما
خالف الثمانية كما في هذا الكتاب قوله او اكثر اشارة الى صفات آخر اصلها صفات البقاء

والقدم والاستواء والوجه واليد والعينان والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا
يخفى ان الاولى ان يقول غايا بالسبع او الثمانية او اكثر لانه الذي ذكر في هذا
الكتاب واشار بقوله اشار الى الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن
لا ما قيل ان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات بينهما والصفات وبين الصفات
بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير
وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة لانه يمكن ان يقال
المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره
فلا يكون اقتصارا على بعض او نقول المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى
لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء ان يكون كل منها بالنسبة الى الاخرى ايضا
كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات
ايضا كذلك لان المغايرة للشيء مغاير لما ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض
الاخر من الجواب لكلام صنواه كالمذكور فلا يكون ايضا اقتصارا بل لان العبارة غير
واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين او لما قيل ان سوق العبارة في بيان
حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو ولا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه
ومذكور ضمنا هذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لا هو ولا لا مدخل له في الجواب
نظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى ان يقول ولما تمسك
المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا بان في كون
الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة متحدة وكون الصفة
ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته اشار الى تحقيق الصفات
بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لا هو ولا غيره لانه ح
يكون مقتضيا لذكر لا هو واما على ما ذكره فلا موجب لذكر لا هو قوله والنصارى
وان لم يصرحوا بكلام منع التصريح ومنع بكفرهم حقيقة فانهم كفروا انغليظا
لانه يلزم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزوم

كونه علا به

كونه عالما به فلا يتجه عليه انه يلزم الكفر عنهم لا يمتنع ان يكفروا واما لم يلزمهما فعلى
ان يكفرهم بما التزموا بلا شبهة وما هو جوابه من القول بالقدماء الثلثة ولا حاجة
الى الجواب بان آية تكفيرهم انصت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام
لا يخفى انه لو كان لزم النصارى ذوات قائمة تزعم اهل السنة لانهم ادعوا وجود
الصفات ووجوبها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبة
لذواتها فلزمهم كونها ذوات قائمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض و
الاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر
يعنون به القائم بذاته وله ثلثة اقانيم وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا
لانها صفات يتوقف بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الالوهية و
انما اعتبروا القدماء الثلثة دون الاربعة مع ان الذات رابعتها لان
الذات ما لم توجد مع الثلثة لا يستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل
من النصارى الى ان الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلائمه جعل
القدماء ثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه
لا يوافقه لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات قوله فجوزوا
الانفكاك والانتقال وكانت ذوات فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم
العلم تجويز انتقال الآخرين حتى يثبت ذوات متغايرة الا ان يقال تجويز الانتقال
على اقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال اقنوم العلم يتعدد
الذوات القديمة لكن لا يكفرهم قول بالثلثة قوله وللقائل ان يمنع توقف
التعدد والتكثر على التغاير فيه نظر اما اولا فلان المدعى نفي لزوم تكثر الامور
المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير واما ثانيا
فلا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بان منع
توقف التعدد والتكثر على التغاير يغني عن جواز الانفكاك لانه توقف على التغاير
مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان الانفكاك

يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف
على الانفكاك بل يوجد ان التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد
وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بناء على انه التزم التغاير
بين القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير
والاثنينية ولهذا اندفع ايضا انه وقد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد ذلك
بعدهما فان قيل هذا في النظر رفع النقيضين اه واما ثانيا فلان جواب
شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات مع التزام
القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير
المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو ابطل
توقف التكثر على التغاير لكان موجها **قوله** للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة يناقش فيه اولا بان
الواحد ليست من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها اجزاء
من بعض اذ قد يقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من
وحدات متكررة لا من خمسين او اربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند
يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليبا او بناء على مذهب من
جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عددا او بانه جعل الواحد والاثنين
متعددا وكذا الواحد والثلثة الى غير ذلك من الواحد والاربعة مع ان البعض
الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غيره الواحد من الاثنين والثلثة
الى غير ذلك **قوله** والانصاف لا يتصور نزاع اه يعني النزاع فيه نزاع في البديهي
والاستدلال عليه معارضة بالبديهة **قوله** فالاولى فيه اشارة الى اول
ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير **قوله** وان لا يجترئ على القول
بكون الصفات واجبة الوجود لانه انما لا يجترئ اه على كوننا خلاف الاولى
بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجرأة رعاية ادب المشايخ وقوله

بل يقال

بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن الاعيني
ذ اللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قال الواجب
الوجود لذاته هو الله هو ما ذكره لكاد لان عد عبارته لان ضمير لذاته الى الموصول
في الواجب فكما ان حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته حمل الصفات عليه يجعلها
واجبة لذواتها ثم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى
وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الا متعسف في
التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذي
يدعي كونه فاعلا مختارا ولهذا احكم بانه كل ممكن حادث قوله ولصعوبة
هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات لكن صعوبة وجود
الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم
لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا
وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكراهة قدم الصفات بانهم قالوا بعدم
المحبة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام قوله
كان مثل هذا اي الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لكن بيانه من وجهين
احدهما ان الغير نقيض العين كما انه سلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم
ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا له اي السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم
ثبوت العين وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول
وثبوت ذلك السلب وكذا السلب الغير يستلزم بثبوت هو سلب سلب هو
فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله وهي لا هو ولا غيره
في رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر المطلم
اما لو كانت معدولة لان الظاهر لا هو ولا غيره العدول لكان الظاهر الا انها
العدول لكانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره
في المعنى لا لا هو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن الظ

منه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين
مع استحالته تستلزم تعدد عين الواحد وتعدد غيره من القدماء قوله قلنا قد فسروا
الغيرية الخ وليس هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مفهوم اللغة والعرف
اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع ذوي يده وقدرته وترد بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من
نوعه والا لزم ان لا تغاير ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا الا
العرض غير المحل اتفاقا كما تسمع قوله فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم
على الازلي محال هذا البيان يستدعي ان لا يكون شيء من القدماء متغايرين فلا
يكون الاملاك مع قدمها متغايرة ولا العقول ويدفع المثال الاول ان المراد
امكان الانفكاك بحسب الوجود والخبر وفيه انه لو كان كذلك لم يصح العقد وافي
الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا متوضحين ان الذات والصفات لا يمكن
انفكاكها في الحيز الخبر عليهما وتعذر ربانه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو ما ذكر
لزم ان لا يصح تعدد القدماء اذ لا يكون القدماء متغايرة فالوجه ان يقال
ان ذات الله تعالى يقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي عن الآخر وكذا
يمتنع انفكاك كل من امرين يقتضيهما امر واحد عن الآخر قوله والواحد من العشرة
يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها اي بعض منها فقدمها عدم اي
عدم العشرة على عدم الواحد منها اما في ضمن واحد كان واما في ضمن جميع الآحاد
ولكن وجودها بوجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجود
الاجزاء كلها لا وجود جزء منها وفي البحث ان المراد بوجود العشرة والواحد
التحقق في نفس الامر بغير ان يكون نفي الآخر فانتفى الواحد والعشرة لا يوجبها ربما
لانهما ليسا موجودين ذهنيين فان تمام الذات بدون تلك الصفة المعينة
متصور فيه بحث من وجهين ان اراد تمام الذات بشرط كونها موصوفة
بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان اراد تمام الذات مع قطع النظر
عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين اجزاء الصفات المحدثة في ذلك وثانيهما ان

هذا لا يتم

وهذا الايتم في الصفات المحدثة اللازمة للذات لانا نقول المراد امكان قيام الذات
بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة وان اورد
انه كذلك في الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح على ان الصفة
اللازمة المحدثة لا تتحقق عند الاشعري اذ الاعراض لا تبقى زمانين قوله لانه
ان اراد صحة الانفكاك من الجانبين لا نعلم الترديد صحيح لانه يقرر في قوله بخلاف
الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور ممكن غير
الذات ان المراد الانفكاك من جانب واحد لانا نقول كلامه متماثل لان قوله
والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على انه لا يكفي
امتناع الانفكاك من جانب واحد فصح الترديد قوله وان اكتفوا
بجانب واحد لزم المغايرة بين الجزء والكل اي بين الجزء الاخير وايضا يلزم
عدم مغايرة العرض اللازم لمحله وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات
بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل اقيم عليه فلا يسمع من عز الطلبة وايضا
الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات بدونها قوله لانا نقول المراد
امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض بعض المراد امكان
فرض وجود كل منهما مع عدم الاخر ولم يبق امكان وجود الذات بدون الصفة لا يمكن
لان معرفة الحاصل تشكلا ومع اعتبار اضافة الذات الى الصفة
وجودها بدونها او للغناء عنه لانه لا يكفي في نفي المغايرة بين الذات
والصفة امتناع انفكاك الصفة لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من
الجانبين وانما الغرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه
بامتناع انفكاك الكل عن الجزء فمعنى ما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان
الواحد ممتنع بدون العشرة بقي ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم
اذ كثيرا ما نصدق بوجود الكل ثم نطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء
كونه جزءا له وانه مع اعتبار الاضافة ممتنع انفكاك كل من الكل في الجزء والذات

والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض قوله
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم لا نفي ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم
الغيرية بما سبق الا ان يحمل على التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصطلاح
كلامهم ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما ان اشتراط الاتحاد لصحة
الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل موقوفة عليهما سواء اذ الحمل
اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال من ان مجرد التغاير بحسب المفهوم
غير كاف للافادة فعليه ان يشترط بها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على
المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق بحسب ... لانه لم يدع الا ان الافادة
لا على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها مع ... انه لا يتوقف افادة الحمل الا
على التغاير فيها لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير فيها يحصل بالملاحظة بوجهين
فتقييد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر
بالضاحك قوله قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات
لا في مثل العلم والقدرة والصفة فانه يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو
مذهب المعتزلة وغيرهم قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من
العشرة وان يكون العشرة بدونه يعني لانه من العشرة والعشرة لا يكون
بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لا يكون غير الواحد فلو كان الواحد
الذي من العشرة غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره
ولكن اما يروى ان مفتوحة فنوع عطف على خبر كان وقوله بدونه على خبرها
فيكون الحاصل لكان يكون بدون الواحد فالمتبادر ان يصحف بعدم امكان عطفه
على ما سبق الا ان يحمل بعد مرور لزوم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل وكان
قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض
والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من احدهما بمعنى ... بعد جعل
الجزء جزءا من الجملة وما يقال انه اشارة الى ان يكون الشيء من الشيء وعدم تحققه

بدونه

بدونه لا تقتضي النفس حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة
الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد
الواحد للعشرة مغايرته لنفسه ليظهر ضعف ما قررناه لك فاحسن التأمل
قوله وهي صفة ازلية تاكيد لتمييز العلم باعتبار جزءه ومن لا يعرف القاعدة
يحتاج الى تاويله بارجاعه الى صفة العلم واخذ الازلية في تعريف الصفات يوجب
الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله وله صفات ازلية وذلك المعلومات
في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك ان تقول
الموقوف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة ولك ان
تقول التعريف لعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم
مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا ان يقال
لو كان الاحساس منه راجعا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مباينا
فالسمع والبصر ليسا مما به ينكشف المحسوس ولما كان علمه تعالى ازليا تعلقه بالحادث ان
العلم في الازل انه ازلي او تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل ثم تعلق علمه بالحادث
باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة و
لهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم يشمل القدرة
ولهذا العلم ما ليس بمقدور او لان العلم اعم من القدرة وقد عرفت وجه تقدمها على
الحيوة قوله هي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها هذا البيان
لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتيه
لانه تمسك في اثباته بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من
صفة بها يؤثر في المقدور فنقول بان التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود
من الفاعل وحاصله التأثير في المقدور ولا يتبع التأويل الا ان قوله عند تعلقها
بها دل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة
بمعنى المقدرة ازلية والنزاع في ان التعلق ازلي او حادث انما هو في

ذكر بدل

نياله

انتفاه للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود الامور وبعضهم
جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملايم
لهذا المذهب ان تعالى يؤثر في المقدورات على وفق تعلقهما بها قوله وهي
صفة ازلية توجب صحة العلم لا انفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب
الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصف
تعالى بالحيوة وصفاته بحال التعلق ويلزم منه كونه حيا انه صح العلم والقدرة و
لما كان تجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وصح مع ان
صحتها منها لا يكون بغير الحي وهذا بيان بديع للشيخ في هذا المقام ولم يقل صحة
صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعريف الحيوة وليس المقصود استيفاء
ما يوجبه في الاثر بل يكفي الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت واورد الشارح في
شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تعريف الحيوة بصحة العلم
والقدرة على غير حيوة ذي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تعريف حيوة الواجب
والاخص تعريف حيوة غيرها عند الاطلاق النوعي او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او
غيرها لانه يصدق على غير حيواته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب
منع عدم صحة العلم لغير ذي العلم من الحيوانات فليكن عدم العلم له مع امكانه
امكانه لمانع قوله والقوة وهي بمعنى القدرة فذكر للتنبيه على الترادف
واذن الشرع باطلاقه على القوي العزيز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن
نقول بالقوي الاعتصام ان القوة بمعنى مبدا نفي الضعف في جميع
ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما من الكلام فانها صفة موجودة لا
منافية للضعف بها كما صفات ذاته اما اعتبار التاكيد جعله راجعا الى القدرة
حصر الصفات في الثمانية قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات
ليس مقتصرا في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهو قوله فيدرك
ادراكا تاما الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر شهد به قوله

وقوله

ووصول الهواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن
لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للبصر
والسمع حالة اتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من
غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا
والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وابو الحسين البصري كا
يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اتم من الآخر و
لا يخفى ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات آخر بازاء باقي
المحسوسات ولا معدوحة عن اثباتها تحرزا عن التحكم الا انه لما لم يرد اطلاق
الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها وقوله لا على سبيل التخيل يعني
ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل يغيبهما
عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك ما دام المحسوس ظاهرا اما بعد غيبته
فغيبته اليه تعالى نسبة قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب
بعد الاحساس واما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد ولا مدخل للتوهم
في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس يعني ان المعنى الجزئي المتعلق
بالمحسوس يدركه تعالى باي صفة ولا يبعد ان تعالى جعلوه مدركا لصفة يدرك بها
ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة يتعلق بالمسموع ما مع ما يتعلق
بها وكذا قوله المبصرات فح يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم في موقعه
ومما اشكل علي وارجو من الله ان يفتح علي الجواب لو لم يكن الصواب انه لا يجب
ادراك المبصر بالمباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى على
ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه
بوصف البصر بل يصح ان ينكشف عليه بالسمع فلم لا يجوز ان يكون الصفة
التي بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع ولا استدلال لورود السمع
والبصير لانه لا يوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى

السمع

واما ان ذلك العام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا **قوله** ولا يلزم
من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات لا يخفى ان تعلق علمه تع بالمعلومات
ازلي وتعلق قدرته تع يجوز ان يكون ازليا واما تعلق السمع والبصر فليس
الا بعد وجود المسموع والمبصر فما توهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث
المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس كذلك لانه مبني على انه يمكن
تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا ان يقال اراد انه لا يلزم من قدم العلم
بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق
حادث وبيان ذلك ان تعلق علمه تع بالموجود الحادث تعلقين تعلق
قبل وجوده وهو ازلي وتعلق بعده وهو حادث **قوله** وهما عبارتان
اي كل منهما عبارة عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات
بالوقوع وكانه اراد بذكر الحي الاشارة الى انه لا بد لهما من الحياة
لكن لا مدخل لها في تخصيصها بالارادة والمشية لان ما سوى الحياة كذلك
ولا للتخصيص اذ لا بد من العلم ايضا والاشارة الى انه لا بد من القدرة قد حصلت
بقوله احد المقدورين **وقوله** مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائدا على
التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهو ان القدرة لا تتم بل لا بد من ان ينضم اليه استواء
نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حيث ترك استواء نسبة
التكوين عن مسلمة عند من اثبته بل يثبته بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا من
التكوين واستواء نسبة العلم ايضا واضح فلوضوحه لا يستغني عن ذلك وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع ووجه ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تع بالوقوع لا يكون
مرجحا للوقوع لانه تابع بعينه للوقوع وبعينه للوقوع مرجح واورد عليه انه فليكن المرجح
العلم بمصلحته والكل في قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات
والاوقات واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقها
المخصوصة من مرجح وبينه واجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح لكون ذلك لكونه العقل

حالكونه

الحاكمة بان الهارب عن السبع لا يريد احد الطريقين المتساويين من كل وجه بمرجح وكذا العطشان لا يريد احد القدحين المستويين من كل وجه بمرجح **قوله** ومما ذكرته على الرد على من زعم رد الحدوث لجعل ما من الصفات الازلية ورد العدمية بعدها من صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية لا يوصف به ورد كونه اراياتنا ذكرت مقابلة لصفة الكلام فكلا يندرج فيها ما هو تحت صفتي الكلام والا لزم على من جعلها سلبا انه يلزم ان يكون الحق قادر الالصاقه بتلك السلوب لان الحق في افعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف يكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القابل اثبت المرجحة فليكن هي المرجح وما ذكران ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكران ارادة فعل غيره انه امر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بما فيه مصلحة كذا في المواقف ففيما ذكره خلط مذهب بمذهب وتحقيق ما ذكره في بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته بفعل المخلوق لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبني على ان هذا النزاع لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال ممن قال الملازمة في قوله ولو شاء لو قع غير مسلم عندهم لكن الكلام على التحقيق لا لمحصل الكلام **قوله** وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعي مناسبة للتخليق **قوله** وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف وصف القران بالمركب من الحروف تصريحا بما اريد من القران من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقران بل يشمل ساير الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان في بحث الكلام اخص بالقران خص الكلام به وظاهر عبارتهم ان الصفة الازلية هي المعاني القرانية المعبر عنها بالالفاظ القرانية وظاهر ان ذات فرعون وهامان

وامثالها ليست قايمة بذاته تعالى بل القايم به العلم بهذه المعاني او قدرة التعبير عنها
واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال
فالظاهر ان صفة الكلام لا ينكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يحال علمه الى الله
ويعترف بان له كلاما قايما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته قوله وذلك ان
كل من يامر وينهى ويخبر كانه ذكر الثلث على سبيل التمثيل والا فالقران لا ينحصر فيها
اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلام الله تعالى اقسام خمسة بل منه التعجب و
التمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه مع انه يوجب نفي
الاستفهام ايضا يندفع بان القران نزل على لسان العباد قوله ثم يدل
عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر او
الامر او الناهي بالكتابة بل بعبارة افادها الكتابة قوله وهو غير العلم
اى المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الامر غير الارادة وكذا اكتفى في
اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الامر فلا يرد ان مغايرة الاخبار
للعلم لا يفيد مغايرة الكلام مطلق العلم وان مغايرة الامر للارادة لا يكفي
في مغايرة مطلق الاقسام لها ولم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى
الكلام
الوجود الذهني في النهي غير الكراهة لانه قد ينهى عما لا يكره كمن ينهى عبده عن
شئ او لا يريد امتثاله قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة
بالمقايسة لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكف فالنهي ايضا كالامر
في ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر
قوله وينهى ومع هذا فيه تامل فتامل ان ما ذكرنا لا يدل الا على مغايرة الكلام
للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل يتصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر
بالضرورة على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الشاهد على الغايب لا يفيد
شيئا لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القايم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد
مضمون الخبر وينكر ان يكون هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله

بصورة

تصوره الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت امر آخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة
في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي نثبته فثبت انه بالتواتر عن الانبياء
فلا يحصل بقول وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل
بالتواتر والمقصود بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة لا ان يبقى نفي ما
يثبت بالتواتر مسلم ولا ينفي لدعوى الاضطرار الى التأويل محال نعم ما اورد على
ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق
حقيقة قوي ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلم من انه ليس هنا الا مجرد لفظ
الخبر من غير حقيقة على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف تقدر
في ضرب العبد بامره ما لا يريد لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة
امره انه مخالف لما هو يريده لا يقدر في ضربه اذ لا وجه للضرب حينئذ الفعل على وفق
ارادته **قوله** اي زورت في نفسي مقالة اي قومت وحسنت كذا في
القاموس وفي الاستدلال به ويقول صاحب نظر لجواز ان يكون عبارة عن
الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس **قوله** والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع
الامة فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف
ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على
ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله انه متكلم معمول
الاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف
بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر من انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل
عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد ثبوت
الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع
يتوقف على ثبوت الكلام قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان
بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وقد سبق في الشرح انفا في شرح قول
المص الحي القادر السميع العليم ان ثبوت الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان

الاجماع يتوقف على صدق النبي صلى الله عليه وسلم لان مبناه قوله لا تجتمع امتي على الضلالة
وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما او غيره قوله وتواتر
النقل عن الانبياء والنبي يوصف بالصدق شرعا وقد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم
يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا لانا نقول الخصم لا ينكر وجود
الكلام وكذا لا ينكر قيامه به تع لحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات الا
الاعتبارية الغير الازلية به تعالى قوله فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية
لظاهره متفرع على قوله الدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقي
الصفات وذلك ان يجعل فرعا لجميع ما سبق قوله ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة
نزاع وخفاء الخ يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع
والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا
الا ترى انه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وايضا المتبادر من
اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكلام عليه تعالى فننبه منه ان الاهم هو المتكلم
وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة بعد رد القائل بالتكوين تثبت الارادة
ايضا لان النظار كلا منهما نوع عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض
التفصيل قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق من قيام مأخذ الاشتقاق
وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم وينكرون
استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم عبارة عن ايجاد الكلام في محاله ورد عليهم
بانه يخالف اللغة ولا ضرورة يدعوا اليها ولهم ان الكلام صوت متكيف بالاعتماد
على المخارج والصوت كيفية تعرض الهواء حين تموجه من قرع او قلع عنيف
فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم وكون قيامه
بالمتكلم وهما من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر قوله ضرورة امتناع
قيام الحوادث الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا
ان يراد كونه من ضروريات الدين ضرورة انها اعراض حادثة مشروط

بحدوث

بعضها بانقضاء بعض فالمنقضي حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه
مسبوق به والرد على الحنابلة واما المشهور من الكرامية انه حادث قايم بذاته
تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال القائلين له
بقدمه الكرامية ولعلك اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة واعلم ان له
تربيب القيود في كلام المص على وجه يميز المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء
صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون كذلك والازلية
يغني عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف والاصوات فالاولى ان يقال متكلم
بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات ازلي هو صفة له وبالجملة في قوله صفة
رد على المعتزلة وفي قوله ازلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف
والاصوات رد على الحنابلة **قوله** الذي هو ترك التكلم فتعريف الكلام
بالسكوت يستلزم الدور **قوله** هي عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة
او الآفة لا ينحصر في عدم مطاوعة الالة بل قد يكون بعد الالة بحسب اما
الفطرة او بعارض وضعف الالة بعدم البلوغ الى حد فطري فلا الخرس مقابلته
بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت والكلام
بالالة لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الالة لتنزهه عن الالة وذلك
بين **قوله** فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي يعني ان هذا الحكم
انما يصح بناء على الكلام اللفظي فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق
وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلمة على صلة
الصدق في قوله هذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة
ولو قال هذه لكان اظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من
الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافي اللفظ الاولى بيد انما
ينافيه اللفظ فتأمل **قوله** والله تعالى متكلم بها امر ناه مخبر ذكر العلة ليس
لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على

ان تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد جعل كلامه تعالى خبرا
وهي الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى
على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستفهام وقد يرد على الخبر بوجود التعجب والتمني
والتحزن ايضا اشار اليه بقوله يعني انها صفة واحدة لم يعلم دفع الاستغناء
عن قوله والله تعالى متكلم بها بما سبق من ان السابق لاثبات الصفة وهذا
لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن
توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بداية ولا بالة وجارحة
قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد لان كمال التوحيد ان لا يكون
لما سواه مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدرة الفرق
والاولى ان يقول لا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما يوجب
نفي تكثر لا دليل عليه فلا يستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء
الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا الاصل لا يصار اليها الا بالدليل به ولا يخفى ان
انتفاء الدليل على تكثر كل منها في نفسها لا الوحدة وحدة كل منها في نفسها الا
فالواجب ان يقال ولا دليل على تكثر شيء منها ولا يذهب عليك ان تعدد الصفة
الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد
وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام قوله فان قيل هذه
اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام
واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة
حيث قال الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة المذكورة انما
يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد بدونها واجيب بمنع
ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع الخمس تحصل له
باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحصيل الجواب فلا وجه
لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طاري

بطلان التعلق والسوال انه لا يمكن تحقق الكلام بدون هذه الاقسام
فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل وههنا ابحاث الاول ان هذا السوال
لا يختص بالكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاقسام
غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود اخص
بدون العام والثالث ان يوجه السوال لا يختص بتقدير كون التعلق غير ازلي
بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها
غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول
ان منشا هذا السوال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخلو
عن هذه الاقسام والا فجعل الاقسام انواعا للصفة يستلزم ما لا يقدم عليه
احد بل لا يجعل الموجودات بالاعتبارات اقساما للشخص فلا يجري في ساير
الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السوال
انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها
فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد السوال كما وقع
فيما بينهم على ان سعيه حيث حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل
التعلق ازليا يعرف منه ايراد السوال عليه والجواب عنه قوله وذهب
بعضهم الى انه في الازل خبر فيكون واحدا في الازل غير خارج من الاقسام وفيه
ان الاخبار متعدد فلا يثبت وحدته بكونه خبرا اما نفي التعدد عن الخبر
وذلك بان تعالى انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا
بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب
على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل امر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن
العقاب على الترك وكذا في نفي التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل
ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا
اخبار اما باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفي نفي

النهي

النداء لطلب الاجابة وفي اللغة ما استدل به لطلب الاقبال ولا يخفى ان ما ذكر لتوهم
تحصل الامور المختلفة في الازل وما لا يزال ولا يخفى ان كونه خبرا في الازل واختلاف
هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام
الاربعة للخبر باحتمال الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يشتمل على الاختلاف
ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس
كون الخبر طلبا اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم له
بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف
في الكلام الخبري فقولنا اضرب حصل من يضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا
وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر دونه فان قيل الامر والنهي بلا مامور
ما مور ومنهي سفه هذا الشبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائد ما ذكره المصنف
دفعها مما لا يليق بقدره على فائدة رفع تعدد الكلام والاخبار انه سفه عند عدم
مخاطب والجواب الصحيح عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي
دون النفسي والكذب المحض بالاخبار لا يحتمل التاويل ووجه كون الاخبار بطريق
الماضي كذبا محضا انه لا زمان قبل زمان التكلم حتى يكون الاخبار بطريق
الاستقبال ايضا كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم ايضا اذ لا انقضاء
للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة الماضي وكما يمكن الجواب بان الامر
في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور به يمكن
بان الايجاب حيث تعلق الامر فيكون الامر قديما والتعلق حادثا عند
وجود المامور به واهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم
المامور في الازل ولا يحتاج في امره الى تقدير فهو اولى بالامر قبل الوجود
لا تقول امر الرجل قبل وجود الابن لعدم توقفه بادراك الابن فليس
في امره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المامور فلا وجه لاجره قبل
الوجود لانا نقول لا يمكن امره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحوادث

الحادث

بذاته الاقدس

بذاته الاقدس والمراد بالازلية الاتصاف بالوقوع فيها
وهو ظ قوله ولما صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبيه بعد
اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي
اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر
من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله لعله للتنبيه على الترادف فلا يبعد من
قوله عطف القرآن لكلام الله تعالى انه جمعهما لان نفي الحدوث عن القرآن
ينبغي ان يكون بالمعبر عنه بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى ان ما ذكره تكلف اذ
يكفي في التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام
النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحدوث لهذا الغرض ونحن نقول بعد اثبات
صفة الكلام الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عبر بكلام الله
تعالى لما ذكره الشارح او قصدا على جري الكلام على وفق الحديث او نقول
نبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن اذ اشار الى دفع ما يكاد يتمسك
به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق ووجه
الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام الله غير
مخلوق اقتباس من قول ووجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن لشيوعه فيه على
عكس كلام الله ولهذا ايضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون
المعنى قوله فهو كافر بالله العظيم قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفي
خلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين
الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس
منه يخص محل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق
القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب لكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق
القرآن والدليل لم يسبق من الشارح مع انه بل سبق في موضع انه ثبت بالاجماع
وتواتر النقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع

اخرجميع قيام الحوادث بذاته وللذا لم يكتف بقوله بام قوله من الماء لبعض
يعني من الحروف فانه مطلق المركب المجامع للتوالي في النطق كيف
والتنظم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل مناسبة الدلالة
مناسبة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون
التاليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على
الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان
عال الى سافل والمكاني حادث وكونه عربيا يوجب ان يكون موضوعات
العرب ومصنوعاتها وكونه مفصحا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال
حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث
فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالعكس الى المتحدي
ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق
من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضي وجزء مسبوق بالمنقضي ولا يخفى
ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة
محدثة ولم يكن اضافات واعتبارات فتامل قوله ايجاد الحروف
والاصوات في محالها من النبي وجبرئيل قوله وان لم يتعرض وان
يقرء الله ولا وجه لتعرض القراءة التي تضمنه كلام الواصل ان الاظهر ان
المضمر الى المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام
في المحال وان لم يتصف تلك المحال متكلم به حتى يتفرع علامة اطلاق المتكلم
عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون شيئا للتكلم وكون المتحرك من قام به
الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن
يحصل الصوت المكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند المحقق بمعنى
محصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم
ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض في المحال

الكلمات
مرر

والمحال الى غير ذلك

الى غير ذلك لانه ليس حال ما عدا المتكلم من نظايره مثله ولقصد الاعراض
بالمخلوق على اصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض
مخلوق له عند الاشاعرة والاولى ان يقول يصح وصف البارى تعالى بالمشتق
من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى
تعالى باللسان بل بالحادة قوله ومن اقوى شبه المعتزلة كانه اشار بتوصيف
الشبهة بكونه اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما هو تبرك كلمة
من فالاولى واقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القران
اسم لما نقل الينا نظر لان اباحنيفة ره واتباعه منا على ان القران اسم لما نقل
الينا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في اوايل السور
لكن النظر لا يفيد فتامل ويمكن ان نقرر الشبهة بوجه اخر وهو انكم متفقون
على ان القران منقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم
امورا يمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بدلالته او لكونها من سمات
الحدوث فلا يصح حمل القران الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق و
الاشارة الى الجواب بقوله وهو ان اما يمنع الاستلزام ان حمل كونه مكتوبا
في المصاحف حقيقة واما يمنع بطلان التالي ان حمل مجازا فان قلت
مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز والاشارة اليه
فكيف يكون الاشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة اشبه قلت اشير الى
التجوز بوصفه بكونه غير حال فيها فافهم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا
اما جملة معطوفة على قوله والقران كلام الله تعالى غير مخلوق واما جملة حالية
من المستكن في غير مخلوق وقوله محفوظ في قلوبنا اي بالفاظه
مخيلة الاولى اي بصور ذهنية لكلام المحقق الذي سنذكره من الموجودات
الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل دون الحلول نفي الحلول
بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات

فان الكل منفي حقيقة مثبت مجازا فما توهم البيان من الفرق لا وقوع عليه قوله وحقيقة ان للشيء وجودا في الاعيان يريد بالشيء الموجود في الخارج لا انكار الوجود الذهني فلزم اثبات وجودات اربعة للشيء على الوجه الكلي ولا ينافي قوله ووجودا في الاذهان لانه وجود مجازي او كاجوبة عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكماء وكثير من المتكلمين اعلم ان قوله للشيء وجود في الاعيان الخ كقوله وجود في الاذهان فان وجودا في الاعيان معناه ان واحدا من الاعيان يسمى الموجود الخارجي عينيا لانه غير الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانا والوجود في الاذهان معناه حصول في الذهن من الاذهان ومعنى الوجود في العبارة مميزا عن الاعيان منها كان الوجود مميزا عن الاغيار وكذلك الوجود في الخط يبلغ لحصص لحظ اياها بالبيان قوله فحيث يوصف القران بما هو من لوازم القديمة الخ زايد على جواب شبهة المعتزلة فتفرع عليه للعزاذ او وصف ان وصف الكلام اليقيني بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القران حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان القران غير اللفظ ابهم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما ورد انه اشتبه جواب المصنف عند الشبهة بجواب آخر فانه يحاسب الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجازي وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القران غير اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ولا ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القران غير الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام



اللفظ لان مآل الوصف المجازي حقيقة ملا سعد ان يذكر في تحقيق جواب
المص ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان ماله وصف الشيء بشيء مجازا
ووصف شيء آخر به حقيقة ويتفرع من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكور
عن الشبهة واحدا فتامل قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية كانه
جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام
النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان
عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لا لانهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى
ان التعريف لما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف
وان تعريفهم لا يحد معنى القرآن لا لجعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه اصطلاح
منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي قوله اي للنظم من
حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى او لعبارة الاصوليين لئلا يلزم من
تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن عبارة مجموع اللفظ و
المعنى كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يساعد هذا
التاويل في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء و
هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة ره الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز
الصلوة ولهذا جوز الصلوة القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان
كلا من النظم والمعنى ركن والمعنى ركن لازم وفي قوله لا لمجرد المعنى مسامحة
والمراد لا لمجموع ما يدل فيه بمجرد المعنى ولذا ان يجعل عطفا على قوله للنظم و
المعنى جميعا فلا مسامحة وقوله واما الكلام القديم اي عدم جعل القراءة
والحفظ والمس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلثة من سمات
الحدوث واما السماع فممتنع منه فالاولى تقديمه على قوله ولما دليل احكام
الشرع لانه فصل باجنبي الا ان يحمل ولما كان على مثال اخر لوصف الكلام
بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظ لا على ما قدمنا قوله فنفي

ربض

قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه يشعر بهذا بان الشيخ الاشعري
لا يحتاج الى تاويل قوله تعالى وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله تعالى
لا يسمعه المشرك وليس الامر بانجاز المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله تعالى
بل لا يحتاج مما يدل على سماع مثل موسى كلامه تعالى الى التاويل قوله
ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم اي كليم الله
فانه كلمه الله اي يكلمه على ما هو الصحيح وعلى مذهب الاشعري اطلاق
الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه او الى ما قيل من انه خص باسم الكليم
لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد
فكانه يسمعه من الله الذي يستحيل جهته وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن
وافقه من الشيخ ابي منصور ومن تابعه قوله فان قيل لو كان كلام الله
حقيقة في المعنى لم ما يدل عليه ما ذكر بوجه حتى يسمع كلام الله تعالى على مذهب
الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله على الصوت
الدال عليه مجازا لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى
الحقيقي للفظ من المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح ان
يقال الرجل الشجاع ليس باسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا
التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله بين اللفظ
والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك ايضا يرد انه يصح ان يقال ليس
النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي احد معنى اللفظ
المشترك عن الآخر اذا نبهنا الآن تعالى يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي
بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفي بخلاف المشترك
فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي معنى وبالمنفي
عنه معنى آخر قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجازي اورد عليه
انه هذا يقتضي ان يكون منقولا في اللفظ مهجورا في المعنى لا مشتركا واجيب

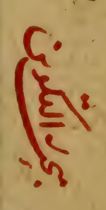
بانه لا يكون

مابه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى
الاول مهجورا وفيه انه لا بد في الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع
للعلاقة بنفسه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة
بل ان الاعتداد باللفظ ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي **قوله**
وذهب بعض المحققين في شرح المواقف اعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام
الله تعالى على وفق ما اشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال
الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو
القديم عنده اما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي
حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة
وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام
الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون
المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى و
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم
مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب
حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي
ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا الا انه بعد التامل
تعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني

الحقيق بدر

النفسي بدر

في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية
المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه ابحاث منها ما قيل ان كلام الله تعالى
ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لا يكون المقروء
والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع العام يلزم ان يكون
كلام الله تعالى في الشخص القائم به مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه
في ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه
كيف يفرق بين ملح ولمح في نفسه ومنها ما يمكن ان يقال انه على هذا التحقيق
ايضا يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على امور
بعضها مرتبة الاجزاء من التقدم والتأخر ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا
التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية لا انه لا يرد عليه شيء ولا شبهة في
كونه اقرب مع هذه الامور الموجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه
الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الذهن الى ذروة
المتانة قوله ولان الاشكال المترتبة الدالة عليه لا يحصل لها ترتيب
اللفظ من الاشكال بل المركب الاشكال الخط ونقش صور الحروف
بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة
سماها الكلام بنفس الحافظ قوله والاختراع ونحو ذلك من الابداع والصنع
بل الترزيق والتصوير والاحياء فان هذه جميع العبارات تعبيرات عن
التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكماء
فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه
انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات ولما لم يعرف المتكلم ممكنا
غير مادي وغير زماني صار عنده مساوقين للاحداث والتفسير باخراج
المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي
الاعتباري قوله لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم فيكون له ليس



بعلم

قوله فيكون له جزأ بعد جزء لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف
لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي بعض النسخ فيكون فهو
مستند لان احد المترادفين على الآخر وفساده غير خفي على ذكي
واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد
الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء واما انه خالق بواحد او بغير
افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه منفرد فلا دليل
عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم الباري في معرض العقل وعليك بالفرق
بين انطباق العقلاء والنقل وبين انطباق العقل والنقل فلا يوقعك
الالتباس في مضيق التردد في انطباق العقل والنقل لظنه ان الاختلاف
في انه خالق جميع العالم ينافي ذلك الانطباق وقوله لانطباق العقل و
النقل على انه خالق للعالم ظاهر في الانطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى
انه من قام به الخلق لا انه يطلق عليه خالق العالم فلا وجه لقوله والقضاء
اي على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو انه منقول من اللغة
قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر من انه لو قام
الحادث بالقديم لزم قدم الحادث او حدوث القديم ولزم قيام الحوادث
بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب
قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا انه ابطل قيامها
بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة قوله فلو لم تكن في الازل خالقا
لزم الكذب او العدول لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار في
الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا استقبال بالنسبة
اليه تعالى وارادة الخالق فيما سيخلق انما يلزم مجازا على مذهب من يجعل اسم يستقبل
الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجح كما يعلم من محله مع انه لو تمسك بانه وصف
ذاته في كلامه الازلي بانه خلق لتم بلا اختلاف ونبه على قوله عن تعذر الحقيقة

ان المجاز لا يتوقف على تعذر بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا
اظهر وعدم تأديته المجاز الى اثبات قديم يترجح على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل
وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومما يجب ان ينبه عليه ان ازلية
الخلق انما يدفع الكذب بان يكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم
من قدمها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف
بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا
كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون المخلوق فينظر عليك ان بناء
هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة موجودة الخ اذ لا يمكن الحقيقة
باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة
لانها التي يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا يتصور بدونه فمن قال
الحكم ببناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق
فيما عدا الدليل الرابع اذ تغليبه فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز اطلاق الخالق
بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان
من علامات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال للماء العنب المسكر للاسكار بالقوة
فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه
توصيف القادر على السواد وكان معناه القادر على خلقه فهو يصح بهذا
اسما من خلق السواد لا من السواد واما ما اورد عليه من ان لزوم الجواز
الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم العلم يمكن دفعه بانه
اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول
بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل قوله من ان يكون لكل جسم ما لم
به دون تكوين العرض فانه لا تقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل
تكوين العرض ايضا قائم بالجسم فالواضح ان تعالى تكوين لكل جسم ولكل عرض قائم به
ولا يخفى انه على هذا ايضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا يزيد الصفات

على السبع

على السبعة وكما يلزم كون كل حي خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الحي على
التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده
الى التكوين قوله والحاصل في الازل مبدأ التخليق فان قلت
فما ذا الكلام في نسبته الى الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا
من غير تعذر الحقيقة قلت اذا كان الخلق اضافة عن حقيقة الا بالنسبة الى
المخلوق كان الحقيقة متعذره ويجب العدول الى المجاز وبهذا علم ان مبنى
الدليل الثاني على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر
الحقيقة فيبطل ما قيل كانه اراد بقوله مبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثاني
او بنى الامر على التغليب هذا وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة
حقيقية مبنى الدعوى عليه ايضا ومبنى كون الاماتة تكوينها ومبدأ الارادة
وقدرته على ان الموت صفة له وجودية ضد للحيوة على ما في المواقف من انه
قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فهو ضد الحيوة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب
ان الخلق التقدير دون الايجاد واما لو كان الموت عدم الحيوة فهو انما
يتحقق بعدم ارادة الحيوة قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي
يجده في الفاعل به يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد
بعد وهذا المعنى في الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة
الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لو احتاجت
الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى تكوين وهلم جرا ونحن نقول
كما انه يثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي ان يثبت له التكوين
فانه لا بد لنا بعد القدرة على الفعل وارادته من اعمال الآت بها يحصل
الفعل وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب ان يكون له صفة يتوسطها
الاثر يقوم مقام الجوارح من غيره كما ان له صفة سمع يقوم مقام الباصرة في

غيره هذا قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
بعد ان مبدا التعلق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد
من العلم ايضا قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون
المكون كالضرب بدون المضروب يعني يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود
المضروب الآن وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر
عن التكوين فلا يصح انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى
في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين
واللازم بقدم التكوين اما قدم المكونات او حدوث المكون العدم واشار
الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في
الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين
المتعلق بالعالم ولكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الازلية
الواحدة بامور متعددة في اوقات متغايرة فيعلم ان المتعلق بالزمان
هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات والعدم وصريح
عبارته فيما حصره حال اشار الى الجواب اشارة الخفاء ولا يخفى ان تكوينه للعالم
ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف
على الابدال واللازم في قوله لوقت وجوده زائد او بمعنى في والاظهر ان قوله
وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد
التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بالصفات والا لاحتاج التكوين الى
آخر وهلم جرا والى انه متعلق لكل جزء من اجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة
من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول والاظهر
من الكل انه دفع لما يورد من ان تكوين الله ان كان في حال العدم لزم اجتماع
الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل ودفع بان تكوينه في
حال حدوثه فانه ثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر

البطلان

البطلان والحق ما اشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين
ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم و
اجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت
الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قبل الا انسب
بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق في
الازل التكوين لوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق
التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الا منع لزوم
قدم المكون من قدم التكوين لسنده انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة
قدم المقدور واما جعل العلم سندا فالذي يعرف ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه
تعالى عالم بالاشياء في الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان
للعلم تعلقا آخر به بعده سوى التعلق الازلي به قوله وما يقال قيل اي
في جواب الاستدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في
قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله
وان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم
الحدوث ولا يخفى ان الامر هين على انه لو جعل الجواب الزاميا لخرج الترديد
عن القبح هذا والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان
تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا
والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر لتصور معنى العدم والحادث على وجه يندفع
به المنع وينتفي الملازمة وفيه نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفي في حدوث
التكوين ان الاحتياج الى العلم يستلزم الحدوث في الاطراف ان اراد ما يقال
في بيان استلزام قدم التكوين قدم المكون من ان التعلق يستلزم الحدوث
ففيه نظر ورد لا انظر الا ما ذكره الشارح قوله ثم اذا اثبتنا حدوث العالم
يشعر بانه لم يمنع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بني صدور العالم

من الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون
يوجب كون المكون قديما بقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا
قوله وبين نهما تعالى اي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل اي من
ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان
الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من
العالم رد قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث
بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت ذلك بثبوت ان الصانع مختار لا
تعالى الرد يحصل بحصول تكون كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك او
لا الا انا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل قوله والحاصل اي
حاصل الجواب عن الاستدلال واراد بالصفة الاضافية بالانفكاك عن الاضافة
والمكون الضرب بمعنى الاضافة ثم واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه
لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل ماخوذا
مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع
قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة
وما وقع في عبارة الشارح هو تفسير باخراج المعدوم من العدم قوله وهو
غير المكون عندنا المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشرح ولو كان
المقصود بيان الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على
الذات ويقول الشيء الخارج تكوين بل هو امر عقلي ينبغي ان يقال وهو غير
المكون اسم فاعل لان مرتبته ثمة زائدا على المكون قائما به لا زائدا على المكون
اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه يكون بمعنى عين
التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على اهل الاعتزال حيث جعلوا قائما
بالمكون اسم مفعول ورد بينه عليه بان الفعل غير المفعول كالضرب
مع المضروب بانه لو كان نفس التكوين لزم ان تكون الخ واراد بقوله عندنا

المكور

جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمون فان جمهورهم لم يقولوا به و
لزوم ان لا يكون تعالى خالقا ومكونا واحد الآن جعلهما وجهين باعتبار
حيثية اللزوم والاولى ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا
بنظير تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم وكون التكوين عين
المكون لا يستلزم ان يكون خالق السواد اسود بل يستلزم كونه نفس
السواد لانه يستلزم كون كل شيء مكونا بنفسه وكذا لا يستلزم كون الخالق
السواد بل كون السواد خالق نفسه وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير
الفعل والمفعول ينافي كون احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة
والصواب لم يحصل المطلوب بداهة المغايرة بل نفي المغايرة فيمتنع ان يقال وهذا
كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضرورة وما قيل بل ما ذكره ان
كلها على نسبة للتنبيه والتعريف وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء
على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري ويعد منه بحث لان بداهة كون
الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان
بداهة القانون لا يستلزم بداهة الفرع المندرج تحته فيجب ان يحمل قوله ان
الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل لخصوصه و
مفعوله ضروري وقوله في امثال هذه المباحث الظاهر فيه هذا المبحث
يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب لكلامه
بل يطلب لكلامهم وكانه راجع الى من له ادنى تمييز ولا يخفى الواجب على ان
يطلب لكلام العلماء الراسخين محلا للنزاع بل يجب ان يطلب لكلام كل
عاقل محملا يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة
وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق
الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه ايجاب
حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وقتها ولهذا لا يو

يصلح صح

بارادتنا لانه ليس في ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكرار التعدد
اذ كان عنه بد والمراد بالمتغاير المنفك بعضها عن بعض قوله كرر
ذلك كرر ذلك وجه التكرار تاكيدا وتحقيقا وتنبيه وقوله تخصيص المكونات
بوجه دون وجه كان الازلي منه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين
بعد تخصيص الارادة وفي اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة الفلاسفة في
كونه تعالى موجبا وفي كونه ذو تا تجا الاصفة له ايضا والقول بنظام العالم ووجوده
على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فما عبر ا
الحكيم به بوجوب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا لم يكن وجود العالم
على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا نتيجة ان الوقوع
على الوجه الاصلح او جهة الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قال الحكيم فلا يدل
على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة الوجوه الممكنة بالنظر الى ذات
العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدا وقد يقال اقتضاء انتظام حساب الا
بديهي قوله ورؤيته الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر اي المراد الانكشاف
التام لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة
الخطوط الشعاعية به او بانطباقه في حاسة البصر والمراد الانكشاف بحاسة
البصر لا بصفة ذاته كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد
قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال
للمعتزلة ان يقول لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل نفي الرؤية بمعنى المعاينة
والمراد باثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل في القوى الا الله
الادراكية قوله جائزة في العقل يعني ان العقل اذا خلي ونفسه وقد سلك
المصنف في اثبات الرؤية طريقا موهما موهوا ذهب الى ان العقل حاكم بجواز
الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا ارتفع الامان
عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت اذ لا يجوز تاويل

مبحث الرؤية

النص ما لم يقم

النفس مالم يقم دليل على عدم صحة ظ فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكروها مستغنى
عنه فلا حاجة الا الى ابطال دليل الامتناع الا ان تجعل ادلة النفي معارضات
مع ادلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهني
ليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشيء ك وقوله مالم يقم برهان على ذلك
لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تخلية العقل وقوله مع ان الاصل
عدمه علاوة اي العقل يجوز ويتقوى تجويز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه
ان الاصل في الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت ازلا وابدا ازلي
ليس الاصل عدمه وقد ينبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال اهل الحق
تنبيه فلا يحدي منه المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل
على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك
الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبتني على
على دلالته اذا لم يمتنع الدعوى عقلا فصحة الرؤية مقدم عقلا على التعويل على شهادة
النقل على انك عرفت انه تنبيه فلا وجه لضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة
الى انه قدم العقلي سلوكا لطريق الترقي من الاضعف الى الاقوى قوله
ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فيه ان الفرق بين جسم
وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع ان العمى
والقطع ليس امر شيئي وان القطع لشيء وجدالي لا يحتاج الى دليل فكان
الظاهر انا نرى الاعيان لا الاعراض ضرورة انا نفرق الخ قوله ولا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة ولا بد من عدم تجاوز العلة من محل الحكم فلا يصح
ان يكون موجودا في العدم الذي يمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان يكون
تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيئا من الامور
العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود والحدوث
ثم بعد سقوط الامكان ايضا التردد لجواز ان يكون الوجود بشرط الحدوث

او الامكان ولو قيل ذلك داخل في الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط
مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع اليه مستندا بان العلة كون
المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المنع داخلا
فيما سنذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية الحد المطلق او وجوب الوجود بالغير
ويريد بنفي مدخلية العدم في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المحقق والا
فعدم العلة علة لعدم المعلول واورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود
ولا مانعا من عليته بوجه آخر قوله وكذا يصح ان يرى ساير الموجودات
من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك دفع لما اورد على دليل صحة
الرؤية من انه يستلزم صحة الرؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم
والروايح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه
الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو استبعاد
ناش عما هو معتاد في الرؤية وخفاء الاشياء لا يوجد من العادات بل من احكام
العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو اصل السعادات قوله وجاز يق حر
ان يعترض بان الصحة عدمية لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند
انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودي وجوده ولو سلم
فالواحد النوعي يجوز معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاءها علة
مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد
بالنوع بالعلل المتعددة ولك ان تقول يجوز ان لا يكون واحدا بالنوع
بل مختلف الحقيقة ويكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر فمن توهم صحة منع الوحدة
النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك ان تقول الاولى تصحيح جمع منع رد
استدعاء الصحة العلة وتسليم منع استدعاء العلة الوجودية لان الممنوع
وقوع على ترتيب مقدمات الدليل وهي انه لا بد للصحة المشتركة بين
ولان العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان والوجود والا

باطلان

بالطلان فتعين الثالث بامنع الاول لوجوب العلة للمعلول والثاني لوجوب
اشتراكهما والسادس لمنع البطلان علية الحدوث او الامكان والرابع لمنع
تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه نتيجة ان
منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود او الحدوث
او الامكان فالاولى ان يكون منعا ثالثا لنا وكما يمكن منع اشتراك الوجود
حتى لا يصح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن
فلا يثبت صحة الرؤية الواجب قوله بان المراد متعلق الخ اورد عليه
ان هذا الاستدلال الاخر لا دفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان
العلة وجود يثبت وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض
بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه يتغير
الدليل اورد عليه ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة
فلا يتعلق بها الرؤية اصلا لخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا تعرض بها على
تفصيل خصوصياتها المبصر فيتوهم ان المدرك في المبصر الخصوصية واستصعب
السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم ان الدليل العقلي لا يصلح للتعويل
والصالح للتمسك به انما هو ظواهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد ان لا
رؤية الشبح من بعيد لا بعد الادراك ان المرئي موجود من الموجودات
فلو لم يكن صحة رؤية كل موجود لم يمكن انه المرئي الشبح هذا الادراك بل
ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض او موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية
المشترك فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود
من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا
قلت ينبغي في مقام التردد بعض احتمالات لا يسعه المقام وقوله
وهو المعني بالوجود واشتراكه ضروري اما منع لكون وجود كل شيء عينه
او تأويل لقول من قال بعينية الوجود بان العين هو الوجودات

انما هو لامفهوم الوجود ولايخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث
يشمل الواجب بل بحيث يشمل الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح اليه
اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلاحظه وهو الممكن الموجود
واما ما نقل ان هذا الدليل معوض بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز
ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى فقد يستلزم صحة الابصار صحة اللمس
الا انه لما لم يرد النقل باللمس ليسقط السؤال عن صحته والاولى ان يقول
دون خصوصيته جوهريته او عرضيته دون خصوصيته عينية او عرضيته واللايق
ان يقول ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها من الاعراض هي العينية
وما يتبعها من الاعراض قوله ويقرر ثانيا ان موسى عليه السلام قد سأل
الرؤية ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانه فلو كان ممتنعا
لنفى الامكان ليصحح الاعتقاد او اعتقاد قومه ومنعه كلا لكن حيث قال
ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن ان يكون عند حصول الرؤية
استعداد وقبل حصوله لا يطلق كما لا يطلق الجبل مع كمال شدته ولو
كان ممتنعا لا يكون لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمتنع
الرؤية وبحثه على دلالته تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه م وان
ما ذكره لا يدل الا على ثبوت شرطه على الممكن الذي لا يثبت جايز لانه لا يلزم ثبوت
المحال والراجح ان العدم المعلول العدم العلة وان كانت واجبة غايته
ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز لا
تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال ولذا اما مثل في بيانه
انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق
اللازم م لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان
عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء
يدل على امكانه ولا تعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان علة عدمه

فتأمل قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق آ
يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى
على تقدير ثبوت المعلق به قوله فسال ليعلموا امتناعها كما علمه ولم يقل ارهم
لينظروا اليك لان نفي رؤيته ادل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال
سال ليطمئن قلبه بتايد ما علم بالوحي كما سال ابراهيم حيث قال رب
ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبانا
لا نم الطلبية وانا لا نم ليكون عطفا على ان سؤال موسى ووجه كون
المعلق عليه استقرار الجبل حال الحركة ان الامر بالنظر كان حال الحركة لانه تعلقه ص
اريد ان استقر الجبل حال الحركة فاندفع الجواب بانه خلاف الظ كما يندفع
بان ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواب العقلي ويمكن ان يستند
منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز ان
يكون ممتنعا وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة
موسى لانهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى الرؤية ممتنعة
وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بانهم بعد كفرهم لا بد للرسول من بيان
الامتناع ليتلوه اذ لا وبيان الله فقوله ارني فلا يكون السؤال عبثا ولو اريد
الاستقرار بشرط الحركة ثم منع امكانه يمنع كونه خلاف الظاهر قوله
واجبة بالنقل بعد الفراغ عن مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر
عن الوقوع بالوجوب لان الوجوب مسبوق بالوجوب بل محفوف
بالوجوبين كما تقرر في محله او اراد الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به المخبر
الصادق واقع بالضرورة او اراد بالوجوب الثبوت بمعنى الواجب
بالنقل الثابت ومعنى رؤية المؤمنين ثابتة وقوله ورد الدليل السمعي
ليس تكرار القوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله واجبة
بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ان يفيد لفظ الدليل في المسئلة

التاويلات

وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة قوله لما الكتاب فيقول تعالى
وجوه الآية للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات ونقل عنهم بعض
المتأخرين اقرب ما ذكروه هو ان ربها عبارة عن اصحاب الوجود الناظرة اي
وجودات بهجة ناظرة الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى
ربها يعني في ربها ناظرة اي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر
كناية عن ان الرؤية تعم الكل وليس كرؤية الهلال يخصه بعض المستهلين
ولم يطلع مع احتجاج احد وعشرين من اكابر الصحابة في روايته حد التواتر
لانهم لم يجتمعوا في الرؤية بل يروي كل الراوي وانما يفيد الرؤية الكثير المعتمد [التواتر]
لو سمع منهم جميعا الا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا قوله واما
الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين والخصم لا يسلم الاجماع بل يدعي انهم السكوت
عن تحقيق الآيات والسنن من كثير من اهل قرن وللامام الرازي
اثبات اجماع آخر وهو ان الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع
وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو انكر الوقوع
لكان قولا ثالثا لنا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث يخرق
للاجماع على احد الامرين وزيف بان من نفى الصحة والوقوع لم ينقل له بالوقوع
بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بان من
نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية والملتزمة لاهل الشرع لو لم يمنع
العمل بها لم ينفه الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع ولما كانوا
مجمعين على ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين
على ان السنن الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزما
للاجماع في السنن اكتفى به فان قلت لو اجمع الامة على كون الدليل
النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره يمنع ان لا يعمل بهذا الاجماع
لظهور الخطأ في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع قلت نفي الخبر

الصادق

الصادق اجماع الامة على الخطاء فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة ولكن
لمصادمة الاجماع بطل قوله والجواب هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على الا
شاهقة
جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه من المرئي في المرائي بل جوزوا رؤية
اعمى الصين بقة اندلس او في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز
لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروط في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد
من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف
المسمى بالابصار الى ساير المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في
الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة
الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعني
لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط
برؤية الله تعالى ايانا اعترض عليه ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة
واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لكن لا ينفي كون المرئي في
مكان ويمكن دفعه بانه ينفي شرط المكان لزوم عدم حاجة الله تعالى في رؤيتنا
الى مكان المستدل يستدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية
ولما تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل ادلة السمعية على ظواهرها بناء على
ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في ابصارنا
فما ذكره من النظر مندفع قوله لو كان جايز الرؤية والحاسة سليمة لوجب
ان نرى لعدم توقف رؤيته على شرط والا اى وان لم يجب ان نرى لجاز ان
لا نرى جبالا شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة والتحقيق
الجواب اما منع استلزام جواز رؤيتنا اياه لتوقف الرؤية على جعلها واما منع
استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند ان
الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته
واما منع كون عدم جواز رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز ان لا يخلق

الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند ان
رؤيته تعالى مشروط بطاقة العبد ولهذا امتنعها عن موسى عليه السلام لانه
لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما يعطى في الآخرة قوله ومن السمعيات
عطف على قوله من العقليات في تركيب واقوى شبههم من العقليات
وقد اورد منوعا اربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون اللام
لكون الاستغراق منه لعموم السلب لجواز ان يكون السلب العموم فان
النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية
مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات
لجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون مختصا بحال قوة
للباصرة في الدنيا لكن لا يخفى ان قوله يدرك الابصار للاستغراق وعموم
الاوقات والاحوال محل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر
النظم وههنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها
من غير اعانة الله اياها فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعي
الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها قلت تحمل الآية مدحا له تعالى بنفي الرؤية
وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى فان قلت
كيف يسلم كون التركيب مفيد العموم السلب والعام تحت السلب على الاكثر انما
يعرف العموم الذي في مدخوله السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في
وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم
ويمكن ان تحمل الآية دليل صحة الرؤية بان تعالى ادراك الابصار له ان
يصير مدركه له وادراكه الابصار ان يصير مدركا له فالمعنى ان ادراك الابصار
له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه
جعله مبصرا لها قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت
لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها اللازمة بل ما عدمه

قوله

صفة مدح لشئ ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى في المدح و عدم مدح
العدم بعدم التركيب لا بد ان يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن تركيبها
والباري ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل
لا يوجب المدح لان جميع المعدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات
الذم عنها الا ترى انه لا مدح لشريك الباري بنفي صفات النقص عنه
مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله تعالى مع كونه
مرئيا لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد و
قوله ومنها عطف على قوله من السمعيات فيلزم التعدد اقوى شبههم من
السمعيات هذا ومنها ذاك فلا بد من كون كل منهما اقوى وهو ان المراد من
اقوى شبههم هذا او هذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة
امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الحاكم
بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على ان
القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من
يدعي الامتناع فتامل قوله واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من
السلف منه شاه شجاع الكرماني راى ربه في المنام فلثلثين سنة بعده قهر
دائما مع متكاء فكلما انهى فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة
اخرى وفي المواقف انه اختلف فيه قوله والله تعالى خالق لافعال
العباد لا يخفى ان هذه المسئلة لا تختص العباد بل تعم افعال المخلوقات
كلها وان الادلة انما تجري بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل
فيهم لا فرق في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشتمل مذهب الاستاذ مع انه
جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يجوز اجتماع مؤثرين
على اثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول العباد خالقين لافعالهم لان
في الخلق معنى التقدير والله كما القدرة عن فوت شئ من بعد منه لكمال قدرته

مبحث افعال العباد

وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين ان تحاشي قدماء المتكلمين
عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد
والاختراع على انه انما يختص لفظه به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز
اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم بخلاف المتأخرين
ليس بذاك قوله الكفر والايمان والعصيان اشارة الى ان المراد
بافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الايمان عدم الكفر والعصيان عدم الانقياد فهما
امران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة
والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق بالعدم المطلق
وفيما ذكر من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه تفصيلا
فلا يقال الكفر او الفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر او ال
الفسق مأمور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند
البليد يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمه
وكذلك لا يصح ان يقال خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا
يقال له الروحانيات والا والادم جواز ان يقال له كل شيء قوله الاول
ان العبد لو كان خالقا هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد
كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والا
الاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف منه بان الازيد والانقص
مما اتى به ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به
والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان متساويا او مشكل ولو قيل
انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه
الكسب والاشتمال المبني على سكنات متخللة اي بين الحركات البطيئة مبني
على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطوء بتخلل السكنات من فروعه
فلا يتم على من لا يتوقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد وجعله دليلا اذ هو

لا يعزب العلم

لا يعزب عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال انا لا نم انه لا شعور للنائم
بهذه الامور بل نتوهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان
عدم الشعور بالشعور لا ينفي حسن السوال عن المشعور به وقد يدفع بحجة
بانه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا ينفي وفيه بعد لا يخفى وقوله ١٢ الحقد
اعماله فيه ان كون تخلل السكنات الهدء حركة اعضائه او تخلل
العضلات خفي والعضلة كل عصب مع لحم غليظ كذا في القاموس
قوله اي علكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير بعالم بترجيح
ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة
الاستوائية اي خلقكم وتبع معمولكم على ان الاصل في الاضافة العهد
بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير اهون هذا ويرجح
ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة ما تنحتون ويرجح الشارح ما المصدرية مع
جعل ما يعملون مصدر بمعنى المعمول بل لم يجعله باقيا على معناه بل لم يرجح
اصلا وانما نبه على ان الداعي الى ما ليس الا هذا القدر هذا ونبه بقوله او
معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال وما
يتوهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية ويرجح اراده المصدر
على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس
بشيء واما احتمال كونها موصوفة اي شيئا يعملون فما ينبغيه المقام ولكن
في قوله والذهول عن هذه النكتة يعني ان فساد هذا التوهم لا يتوقف
على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية ايضا بحيث بفاعل للفعل والعمل
تعالى فعلت الضرب وعلمه ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا قوله
خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وللمعتزلة ان يحملوا دلالة العقل اكثر
من ذلك او يحملوا الخلق اعم من الخلق الاقدار عليه وكذلك لهم ان
يأولوا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على من يستقل بالخلق كمن لا

علم

افمن

يخلق لا يعقل الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم اشرف من
معبوديكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا لانا نقول سابق
النظم يأباه لان بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره
مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى النظم ان يقول افمن لا يخلق
كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتسميتهم تلك العجزة عن الخلق اياه في الالوهية
جعلوه عاجزا مثله فيرد عليهم ذلك قوله لا نقول فالقائل بكون العباد الا
خالقا لافعاله انظم خالقين لافعالهم ويمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر
لا يوجب الكون من المشركين بل الالتزام وقوله او بمعنى استحقاق الا
العبادة مانعة الخلو لاجتماعهما في المجوس قوله والمعتزلة لا يثبتون
ذلك اي احد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق
الخلق مناطا لاستحقاق العبادة واراد بالتضليل النسبة الى الضلال او
كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل
مبالغة في ضلالهم واضلالهم فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون
كذلك قلت الدليل من القياسات الشعرية والاقناعيات شريك مستقل في
نقص الملك الله من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في امر حقير
قوله واحتجت المعتزلة المستدل على كون العباد خالق افعالهم جمهور المعتزلة
وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا
الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به
محل نظر وقوله ان الاولى باختياره سعدي ويروى ان الاولى فالكسر
من قبيل قلعتها ماء وتبنا وذلك ان يجعل الواو حالية وان مكسورة الا
وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل كالمخلوق
الله تعالى وليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ و
مثل قاعدة التكليف ان المكلف به امر اختياري ويمكن ان يراد بقاعدة

التكليف

التكليف اساسه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن اصله
ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره ليبطل التكليف اذ لم يصح عقلا ان
يقال لمن لا يستقل في فعل افعل كذا والجواب بان المدح والذم للمتحلي كمدح الحسن
بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب لتصرف له في خالص حقه فلا يسأل
عما يفعل كما سمعنا سمع الجرة الخ فهو علينا لا لنا من كل وجه فالجواب باثبات
الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره قوله وقد يتمسك بانه لو كان خالقا
لافعاله لهو القائم والاكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا
جهل عظيم ليس بتلك المثابة لان القائم والاكل وسائر ما ذكره ليس مثل
الاسود والابيض لانا ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد ما اتصف بها الا
فمن لا يثبت عنده المصدور عن سوى الخالق لم يكن جاهلا في دعوى تلك
الملازمة فهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره
لا يقال يمكن دفعه بان الزاني هو المصدر المتصف بالمصدور والله تعالى
مصدر غير متصف لانه يلزم ان لا يوجد زان مما تمل قوله واذ تخلق
من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير ويمكن ان يراد
بفعل ما هو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة
الطير لقصد تعالى رسالته قوله وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيته اي بارادة العبد باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو
هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء ينبئ عن
الرضاء دون الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض افعال العباد وان
يريد الكل ومن البين ان كون افعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها ال
بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيته لكان اوقع وكما يقتضي الكون جعله
الكون بارادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون
بتكوينه عند القائل قوله وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى

خطاب التكوين يعني قوله تعالى كن فان الله تعالى جرى عادته فيما اراد الاشياء
ان يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به الاخبار فان الحكم ينبئ عنه والقضية
تكون بمعنى الحكم فهو تكرار بقوله حكمه على طبق المشيئة فقصد بذكرها تحسين اللفظ
وتكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغني عنه ثم الحكم بكون الافعال
مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح
عليه عند الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن
التكرار في الارادة قوله لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء ليحصل الجواب ان
الدليل اعني قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء
ليس بكفر حتى الرضاء به رضاء بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر
قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
وقدم الجواب قبله وما يجب ان يبينه علمه ان الرضاء بالمقضي ايضا واجب لكن من
حيث انه مقضي والرضاء به من حيث انه مكسوب العبد كفر وما هو المشهور ان
الرضاء بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعني ارادته
المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه نوع التحقيق
ان الرضاء به ايضا واجب قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته
لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها ان الايقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال
الارادة وح يندفع بعض ما لم يتقدم ها او الاظهر ان المراد سلب تاثير قدرة
العبد وارادته ومشيته قوله قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق
باختيارهما الاول ارادهما لما عرفت فيندفع ما اورد المعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير
قسر حيث قال اراد ايمان الكافر بعينه واختيار الاجبار اضطرارا لكنهم خالفونا
في جواز تخلف مراده عن ارادته وقالوا لا نقص في ذلك اذ لا يعلمونه الا
كالملك اذا اراد ان يدخلوا اراده فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لا يخفى على الشناعة
ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختيارا انهم ارادة وقوع الشيء مطلقا من غير

امتناع التكلو

امتناع المكلف اذ الارادة لجامع الاختيار فليتحق بذلك الارادة المطلوبة في
ضمن ما لجامع الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه
تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا نقع منه تعالى التكليف بالممتنع لعرف له في ملكه
ولو سلم عدم جواز التكليف انما هو في الممتنع لذاته واما في غيره فانما الحكم عدم
الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه ازلية
بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف ما علم الله تعالى وارادته واقع
قوله والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح قالوا فعل العبد
ان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان حراما فعكس والمندوب يريد وقوعه
ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة و
لا كراهة وفي قوله حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان
انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه ترك ارادة
الخير لزم ان ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله تعالى
لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة وفي قول عمرو بن
عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فانا اكون مع الشريك
الاغلب يحتمل ارادة انه رجح الشريك الاغلب وارادة المضطرب في يده و
في قول الهمداني تعريض بالاستاذ بانه ما حقق في تنزيه الحق وتسبيحه حيث
نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بان
نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعلوا للعباد حيث في ملكه ما لا يشاء العين
قوله ولحن نعلم ان النهي قد لا يكون مرادا ولو بالجبر اي نحن نعلم من انفسنا ان
الشي قد لا يكون مرادا لنا ونامر به لداع وقوله الا ترى ان السيد سوء له
ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ولا بقوله
او لانه لا يسأل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان النهي
قد لا يكون مرادا له تعالى ويامر به ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته

يظهر

بالتمسك بما نعلم من غير تبرء من احوالنا فالصحيح ان يقال لكن نعلم ان الشيء
قد لا يكون مرادا او نهى عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان يقيد على
الحاضرين عصيان عبده يامره بشيء ولا يريده منه فالله تعالى يامر بما لا يريد
لحكم ومصالح وكانه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال قوله
وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها
ان كانت معصية لان الكف من المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم
لحاجة الى الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل
على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة
عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من
سوى الجبرية والحكم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه محله عند المعتزلة
او بان بقدرته دخل فيه كما هو مذهب الاستاذ او بسبب ان الفعل يكسبه
كما هو عند الاشاعرة لان صيرورته عبارة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي
فرد بقوله وللعباد افعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكم حيث زعموا ان
فعل العبد بقدرته بالايجاب والاضطرار ويمنع الفعل عن قدرته ومن قال بمقصوده
ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ
او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دايرة افادة العبارة
حيث جمعها مذهب الاستاذ والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب
الحكم والجبرية في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين
لحن اذ هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله كما زعمت الجبرية انه لا فعل
للعبد اصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويعاقب عليها
بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه ايضا وربما يقال يشمل سائر
الحيوانات ايضا قوله ولا قصد نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة
لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تاثير لقصده القصد

خلق فيه

خلق فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى
السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش
منشا الحركة وللجبرية ان يقول الفرق وهم لعدم الاطلاع على اسباب حركة
البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله تعالى وايجاده
لم يلتفت الى الفرق واورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب
انه ينفعه انه لا يسأل عما يفعل ويرد انه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف ايضا
فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق
بناء على ذلك لانه ايضا مثله في بطلان ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه
على عدم صحة اسناد افعال البعض سابقة القصد والاختيار ان الاقتضاء وهم فبناء
وضع الفعل للقصد مبالغة ارباب اللغة الذين ليسوا من اهل التحقيق للوهم
على انا لا نم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبني على العرف والا فلا
فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان
لا غير وانما فهم القصد لتوهم القصد في شان بعض الافعال قوله و
النصوص القطعية بالنصب عطف على نا في قوله لانا كما ان ينفي ذلك
عطف على نوف فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة
العقلية وجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد
العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه علق بمشيتهم وهذا
لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص
القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم
الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالي فالآية الاولى يدل على صحة
ترتب الاستحقاق على اعمالهم واسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار
والثانية يدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على
الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي

سابقة القصد والاختيار قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى اورد عليه ان
هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى اعمال العباد انه
يلزم ان يكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه فلا يصح تكليفهما
بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ما سبق ابطال لتعميم
الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين نعم ينبغي ان
ان استقصاء الكلام فيه اولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب
عنه بان السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيانه بالنسبة
الى الكل ممكن ونهي ومع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو ذكي بل غبي فلا يلتفت
اليه فانك بما سمعت عنه غني قوله لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل
فيجب او بعدمه فيمتنع اورد عليه ان تعميم الارادة ليس الا بشمولها بالموجودات اذ لو
كان الارادة شاملة للعدم ايضا لم يكن عدم ازلي لان كل مراد حادث بل العدم يتبعه
عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
اقول ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء لحكم ان عدم العلة علة العدم فلو قيل
تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شيء فالاظهر كما قيل
ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون
العلة ولك ان تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط
الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا معنى بتعلق الارادة بالعدم الا ان
يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال
في العلم ايضا على نحو الارادة بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع او عدم
تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه والامر خروج او عن علمه فافهم قوله فيكون
فعله الاختياري واجبا او ممتنعا الاشكال قوي ودفع منافات كون الشيء
واجبا او ممتنعا الاختيار خفي نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح اذ العلم
تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب واما نقيضه بافعال الباري تعالى جل ذكره

باختيار

فباعتبار الارادة فقيل بني على ارادته تعلقاتها ومنه بحث لان كما
ان تعلق الارادة وان كان حادثا لكن بسبب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد لا
كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفع النقض بان
تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا لحلاف
العبد فان تعلق ارادته تعلق ليس باختياره لان تعلق ارادته عقيب ارادته
العبد فتدبر قوله ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين الا
مستقلتين ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم يكن المستقلة مستقلة ويمكن
ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة
ومجموع المستقلة وغير المستقلة فكذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين
ولا يخفى ان السوال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين
كالاستاذ والقاضي قوله فبالضرورة ان القدرة العبد وارادته مدخلا وان
ايلتبت فالبرهان على ما عرفت والبديهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان
بالتاثير او لا بالوجود كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتاثير
كما يتوهم التنقيص لان نفي التاثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على
ان الكل بخلقه تعالى استقلالا قوله واكاد الله الفعل عقيب ذلك خلق
قيل فهذا هو التعقيب الذاتي والافادة لقدرة مع الفعل او ليس المراد التعقيب
الذاتي ايضا بحسب الحصول لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد
القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد
قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب
وصرف العبد قدرته وارادته انما يعتبر كسبه بعد خلقه حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه
تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متاخر عنه وضعا ولا بعد في
ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قبلا لكون الفعل
مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان

الكسب صرف القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فهو
خالق بعض افعاله لا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا
للعبد لان مسئلة خلق الافعال يعم الافعال الاعتبارية الا ترى انه جعل الكفر
من المخلوقات وانه اذا كان كون الفعل موجودا من الله تعالى وكونه مكتسبا
من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله بحسب
ذاته وتحت قدرته بحسب وصفه قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل
قدرته فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع في محل قدرته
ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق
مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة المشهورة الكسب مقدور وقع في
محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته ووجه صحة انفراد القادر بالكسب انه لو لم
يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا قوله ان الشركة ان يجتمع
اثنان وينفرد كل منهما بما هو له فيه انه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال
وانفرد الواحد بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب امر اعتباري لما عرفت
قوله ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة فيه انه اذا كان
لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب
على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما له
عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب
العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح
مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيتعد سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم
وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والا
الكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضيه وذلك سفه قوله والحسن منها في
المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه كالواجب و
المندوب والمباح بان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن ويفعل الله سبحانه

فما يستحق ابدا

فانه حسن ايضا بالاتفاق هذا وفي تعريف الحسن انه يدخل فيه فعل البهايم مع
انه قال في فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم و
فعل الصبي مختلف فيه وقال الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل و
الثواب في الاجل تعريف للحسن من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله تعالى
ثم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب
البعض وتعلق المدح لا لحصر العاجل قال تعالى في شان اهل الجنة لهم
سلام قولا من رب رحيم والثواب ايضا لا لحصر الاجل فانه كثيرا ما يجري
الفعل عاجلا اذ الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الاثر والمراد
المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء الفعل فيكفي في التعريف احد الامرين
وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب احسن لشموله المباح لما
عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا ولان الرضاء يشمله فينبغي ان يجعل
محكوما عليه وبه ذلك ان قول او فعل وترك قول او فعل مبني عن ايضاح
حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه ان المدح ايضا اسم القول والفعل وال
تركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف
ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه يتعلق به الذم لانه مما تعاتب عليه
ويوجب حرمان الشفاعة قوله برضاء الله تعالى اتفاقا لكن عندنا بمعنى
ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا
الحكم بان القبيح ليس برضاه ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير
ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير
اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لا لحصر
العاجل قال تعالى فاذن مؤذن الا لعنة على الظالمين وكذا تعلق العقاب
لا لحصر الاجل قال تعالى فاخذه الله تعالى نكال الاخرة والاولى وقوله يعني ان
الارادة والمشيئة مذكورة في جميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة والتعلقية

مبحث الاستطاعة

والتقدير ومسئلة تعلق الرضا خلافية وعدمه وليس المعنى انه مريد لمسئلة الرضاء
ذلك لكن نحو انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا ان تعالى قد استند ان الامر
والمحبة يستلزمان الرضاء فكان هو المضيع بقدرة فعل الخير فيستحق
الذم والعقاب يستفاد منه ان استحقاق فعل الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل
الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بالقصد فعل الشر على ان القصد لفعل
الشر معفو ما لم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف
النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه محسوبة تضيع قدرة فعل الخير فعدم العقاب
على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا يتوقف عليه استحقاق العقاب
على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير ايضا
وقوله فلهذا ادم الكافرين بانهم لا يستطيعون يعني به ان الذم على عدم
الاستطاعة مع ان العدم ازلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الالي به
ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى لم ينزل اذ انهم منزلة العدم لعدم ترتب
الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
وقدرة وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب
ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة
الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها قوله
فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال
اشارة بما سيصرح اخرا من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليم
لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها
عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بان المراد ان
استطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كان
تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال او لا فاعلم ان الاشعري نفى الاستطاعة
قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بان نفي الاشعري الاستطاعة

قبل الفعل

قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده
البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا الحكم بوجوده لان الاصل العدم
فيبقى على اصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف
على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها
الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم فحاصله
ان ليس بعض وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ
المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لا انه
لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بان المنفي عند الاشعري
كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة له
قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل
وقال السيد في شرحه وتعلق به اي وتستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه
قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة لان مذهبهم
ان تعلق القدرة كونه دائما قبل الفعل وتستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه
والا لزم ايجاد الموجود قوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على
الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر اذ حيث
حال ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط لانه يتعلق
بهذه المتعلقة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون
وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها
مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور
الثابتة المباينة فمن قال ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا
اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن
بعض ما سنذكره الا وبما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره

الثالثة في وجه النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان
اريد هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وذلك
لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والايجاد
الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء العرض والمعتزلة لا تجوز ان يكون القدرة
علة معه والا لزم ايجاد الموجود ثم اراد البعض تحقيق الحق من حيث بعيد
عنه هب في ان وجود القدرة قبل الفعل بحيث الان تسنده الى حكم
هذه الفعل وقوله فاما امتناع بقاء الاعراض الخ دفع لما يتجه على قوله
والا فعلم ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه لا يكون
لا يكون احدهما اولى بان يكون وصفا للاخر من الاخر كما قيل وانه
الخ ليس احدهما اولى بالوصفية للاخر من شيء من الامور القائمة بالمحل
لكن في اتمام امثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابع للاختصاص الناعت
فيجوز ان يكون هذا الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون اخر
قوله اشار الى الجواب بقوله فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية
الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قبل السلامة امر عدمي
لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم يكن باقية لزم تكليف العاجز لا يقال
نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل لانا
نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرا بل يمتنع ان يكون سلامة
الاسباب متجددة بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا
دليل على وجودها قبل الفعل وبعده قوله فان قيل الاستطاعة
صفة المكلف يمكن ان يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف
لا يقال لو لم يكن صفة كيف يصح اعتماد التكليف عليه مع انه لا
يرفع به عجز المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الاية شاهدة لهذا الاطلاق

لا يجب عليه

لا يصح عليه منع المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالعجز حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج في حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالعجز وظاهر الاطلاق وان كان قوله فيكون تفسيرا به انسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرا يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة اسبابه لا يستلزم كون سلامة اسبابه وصفا له اذ يقال اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه وصحة التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب اذ به يتمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه لا محالة قوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مباحثة كما في قوله فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم منهما من العجز الا عدم الاستطاعة الثابتة قوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فيلزم القول بتعلق القدرة على الفعل ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام ايضا قوله هذا انما يتصور فيه نزاع منه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه ان يقال مراده انه يلزم بقاء العرض قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين فهذا انما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان تامل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا وتارة بالاتفاق واما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه واما ممتنع بناء على علم الله تعالى وارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله واما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع فيه في جوازه

حمل اقسام ما لم يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح
وعلى ما يشعر به بعض الآخر قوله وهو المشهور بحسب تخصيص النزاع في
الجواز بالممتنع في نفسه واشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع الى
ان الزمان في قوله لا يكلف العبد غير محفوظ وما يدل على ان الامر في قوله انبئوني
باسماء هؤلاء ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم
وقوع التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع
التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيره معناه لا تحملنا ما لا طاقة
لنا به من البلاء والعقوبة او من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية
وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه ولا يخفى ان
حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا العبد لانه لا يناسب ان يسال
السائل عدم تحميل ما لا طاقة به بل الظاهر ان يسال عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا
ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا
طريق اليه الا اخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع
المنفي لنفي الاستمرار ودون بيانه خرط القتاد قوله وجوزه الاشعري
بناء على انه لا يقبح من الله تعالى شيء فان قلت هل اوجب تجويز التكليف بالممتنع
في نفسه قلت لم يجوزه لاشتباه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب
المجهول المطلق ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان تطلب
من العبد المستحيل قوله وهذه نكتة ما اثبت لنكتة كما لا يخفى على من
هو اهل النحو وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر استخراجها ودفع
بالنقض وهو انه لو صحت لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان
لانه علم انهم لا يؤمنون واخبر به ويمكن ان يجاب بانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا
كيف وكل واحد يؤمن عند الياس الا انه لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه بان كل واحد

مكلف

مكلف بالايمان وقت اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا فكان بايمان
اليأس ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر على ان هذا البحث لا يجري في
التكليف بالاعمال بمعنى علمه تعالى بانه لا يأتي بها اصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح
ايضا وهو ان تعالى على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم
كذب خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم
ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لاخبر به لا بعدم ايمانهم
قوله وما يوجد الالم في المضروب حق البيان ان يجمع مع قوله والله تعالى
خالق لافعال العباد والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا لا لوجب العبد
بالان لانه اخص من العقد قوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله
مخلوق الله تعالى وهو ينفي كونه مخلوق العبد ينفي الكسب لا محالة فان مكسوب
العبد مما للعبد صنع في تخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله
وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان لا يقيد
بالتخليق اله ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه
مواخذة العبد به في الاولى والاخرة ويمكن دفعه بان العبد ممن فعل
تخلق عقيبه عادة ما يترتب عليه احد وقوله واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب
ما ليس قائما بمحل القدرة يعني استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فاما
النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة
عليه وبهذا اندفع ان المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج في دفعه الى
ما قيل ان هناك صنعة مطوية وهو انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا
بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا الخ
فلا اكتساب في جميع المتولدات واورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد
من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع و
بعده لا ينافي كونه مكتسبا كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة بعد حصوله

وبفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لولم
يتعلق الارادة به وقبل الحصول الحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه
يتحقق بعد السلب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال ولذا لا يتمكن من
حصوله الا ان التمكن من الحصول ان يكون الحصول بارادة المتمكن فان
الارادة بانه ترجح احد طرفي المقدور وما ليس يرجح بالارادة ليس بمقدور
الا ان ما ذكره الشارح فلذا اختاره فتامل قوله والمقتول اي كل مقتول
ميت باجله الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه وللناس
اجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة
ويتقدم عند المعتزلة وقوله لما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند
الكعبي ايضا مات باجله فلا يرد ان قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عنده
وفيه ومن قال ارادته غير جماعة ذهبوا الى ان ما يخالف عادة الله واقع لا
باجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم
تجر عادته بموت جماعة في ساعة فرد قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول
باجله مقتول بهذا القول لا الزمهم ايضا فلا يكون القصد بالبعض لاخراجهم
بل خص بيان زعم البعض المخالف لما ذهب اليه من سواهم بعدم الالتفات
الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين خلاف
العادة وما هو عادة دائما او فخم فيه الريب من شناعة الالزام فانه
لولم يجعل مخالف العادة فعل القاتل وجعل فعل الله لزم خرق العادة لا
للاعجاز وذلك لوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع الله عليه الاجل انه اقدر
القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يعش الى الاجل قال في شرح المقاصد
وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا
من غير تقدم وتاخر فيتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه
انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الى وقت هو اجله قوله لنا

ان الله

ان الله حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم الآية
قد تكرر هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل وفي تعيين الاجل
لكل امة يستلزم تعيين اجل لكل واحد من تلك الامة ففي الاستدلال واحد
بحث دون واضح المعتزلة مخالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول
لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند
انتفاء اسبابها ووجه بانه يجوز لما انه ما ذكروه من المنبهات بصورة الحجة
ولا يبعد ان يقال منع الواقف لا زعمهم فان ما ذكروا حجة لا منبه كما زعموا ولهذا
اجاب عما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع المنبه لا ينفع **قوله** لو كان
ميتا باجله لما استحق القاتل وما يدفعه ان الله تعالى قدر اجله هذا الوقت
لعلمه بان قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل بهذا العلم لا ينافي استحقاق
الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية او القصاص
ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر اجله سبعين بعلمه بان طاعته
تصير سببا لثلثين سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين
لانه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى تؤول الى القول بتعدد
الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان اخبار الآحاد لا تعارض الآيات
القطعية او ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما قال ذكر الفتى عمره الثاني
قوله لان الرزق اسم لما يسوق الله الى الحيوان فياكله وما نقل عن بعضهم
في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره وقال بعضهم
كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالماكول
احاطا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق
عندنا كل ما ساق الله الى العبد فاكله تحديدا للرزق بل هو نفي لدعوى اختصاصه
بالحلال واورد على تعريف المعقول انه يدخل فيه العارية مع انه سعد ان يسمى
رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لان الرزق

لوكان مخصوصًا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساق
الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان ياكل احد رزق غيره
واورد على تفسير المملوك بان ياكله المالك خنزيرا بان ياكله مالكه واجيب بان الحرام
لا يملك عند المعتزلة وسطل عدم كون ما ياكله الدواب رزقا بقوله تعالى و
ما من دابة الا في الارض الا على الله رزقها وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظ
واشار بقوله على الوجهين الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف
من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه ما لم يمنع
من الانتفاع به نظر وتبطل على الكل يلزم عدم كون حيوان لم يصل باكل
حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة قوله لان
ما قدر الله تعالى غذاء الشخص يجب ان ياكله لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل في
مفهوم الرزق وقوله اما على الملك فلا يمنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك
الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك ياكله المالك قوله والله تعالى يضل من
يشاء حصر التعليق بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة
في صحة اسناده اليه تعالى ولانه انسب ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمة
من اشارة الى ان يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر الا بتكرار
اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخ لكن لا بد من
تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم
تحصيل الحاصل قوله لانه الخالق وحده دليل على حصر الهداية المستفادة
من كلام المص على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى الافعال
ان ليس الهداية بيان طريق الحق مع ارادته تعالى عامة عندنا انه تعارف
ان يقصد الشيء بعينه الله انما يكون فيما لم يتم مشيته تعالى به وقوله لانه عام
في حق الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام بانه يدعوا الكل واحد
وذلك ان دعوته لكل احد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول او ان يكون دعوة

الرسول

الرسول في جميع ازمنه بنبوته بالغة الى كل احد من اهل زمانه قوله ولا
الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا اشارة الى رد توجيه
من ينكر اضلال الله حيث يحمل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا لجعل الافعال للوجدان
على صفة نحو اجدته بمعنى جدوته محمودا او يجعل بمعنى التصيير بمعنى بصر الله اياه
ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى ولا يجعلوا الله اندادا اي لم يسموا الا
اندادا له وله توجيه وهو ان اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يريده
التعليق بالسنة ولا يبعد ان تعالى في العقيدة اشارة الى دليل ان ليس
الهداية كذا والاضلال كذا لا فقد هداية الله واضلاله في الشرع بالكلية
قوله ثم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجاز الطريق المنسبة
بحمل المضاف الى النبي على بيان الطريق مساع كما ان يحمل المقيد بالسنة
على الدلالة الموصولة مساغا والمذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا
اي في لسان الشرع والا فلا انكار بكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة
قوله ومثل هداه فلم يهتد مجاز ومنه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الى
ما استحبوا العمى على الهدى على ما هو المشهور من استحباب العمى على الهدى
كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن ارتداد هم
قوله وعند المعتزلة بيان طريق الثواب البيان الاظهار فلو اريد بالاظهار
طريق الثواب اظهار ذات طريق الثواب لم توافقه الآية والحديث
المذكوران ولو اريد اظهار طريق الثواب من حيث طريق الثواب فما
توافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الثواب على احد من حيث
انه ثواب انما هو بخلق الله تعالى الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم
الا ذات طريق الثواب ولم يظهر لهم طريق الثواب من حيث هو طريق
الصواب ولهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة
فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان واندفع ايضا انه يبطل

سبيل باد

لحمل

كونها للبيان المذكور المدح بالمهدى اذ لا مدح الا بالحصول اذ الاستعداد
وان كان تاما مع عدم الحصول لعصمة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع
النقيضة قوله والمشهور يعني فيما هو المشهور القصد بالملسة الادلة
المبطلة لما نقل عن بعض المعتزلة لم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور
ينافي ما ذكره الشارح كما هو فقيل يمكن ان يقال مراد الشارح بيان الحقيقة
الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى العرفي الشرعي فلا منافاة قوله
وما هو الاصلح للعبد في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة
بغداد كذا في الحواشي وفي المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية
المشهورة في الزام الجبائي وقد مر في صدر الكتاب يدل على ان ليس الواجب
الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منه
واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجري الاعمال الواجبة شرعا ويجد المنع
الذي اوجب على نفسه الانعام على كل واحد وقوله ولما كان امتنانه على
النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه على ابي جهل وما يمكن ان يقال ولما
كان شكره على النبي اوجب منه على ابي جهل فيهما ان انعام النبي اكثر يعني
انعام ابي جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح بحاله وفي قوله لما كان
لسؤال العصمة انه بالسؤال والانتهاء الى العدد يصير اللطف اصلح له ويصير احق
بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله انه يحدد مصالح العباد يوما
فيوما وما ذكره في جواب غايته مشتبه حاصله ان كل فعله الكريم الحكيم
العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن يصلح بالنسبة الى العبد فلا
يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار يعني العين هو الغيث وقد ا
يضم قوله وعذاب القبر للكافرين ما ثبت في حق الكفار خاصة انه
جعل في حفرة تسعة وتسعين تنينا ينهشه ويلذعه ووجه بعض علماء الحديث
هذا العدد بانه لا عراضه تسعة وتسعين اسماء الله تعالى وينبغي ان يريد بالعصاة

بحث عذاب القبر

من مات على

من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له ويدل
على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة عن عذاب القبر فانه لو
كان مقررا واقعا لا محالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء
رحمة على الكفار لمقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة
فقدم الابرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه عذاب
تخصيص العصاة هكذا اكتفى به قوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر
والتنعيم على التنازع اى بما يعلمه الله ويريده بعض شيء منهما في معين وان صح
الآثار بالبعض كما في رفع التعذيب وكالجعل على الفرش الجنة وبلوغ طيب الجنة
واو جهاله ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت
ويريده قوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيه رد على
الجبائي وابنه والبلخي حيث انكروا الملكين منكر ونكير وقالوا انما المنكر ما يصدر
عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ما وقع في حسان اسم الكتاب
المصابيح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت
آتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير ولو كان اهيب والتنكير
من المنكر حتى سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكرا ونكيرا حينئذ
والاخفى بساعة واحدة سعى اموات في اطراف العالم فلا يمكن ان يسأل كل
الجمع في آن واحد ولا يبعد ان يكون تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر
سؤال الانبياء ايضا منهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء
تصحيح اطلاق السؤال في المتن قوله ثابت كل من هذه الامور اشارة
الى وجه افراد الخبر عن المتعدد قوله لانها امور ممكنة لا مستحيلة حتى يحتاج الى تاويل
السمعيات والواردة فيها اخبرنا بها الصادق فلا يقبل النسخ اذ نسخ في الاخبار
والمراد بالصادق انما النبي لان القرآن ايضا يعلم من جهته واما الله تعالى كان
كل ما يخبر به النبي وحي يوحى وما ينطق عن الهوى ولابد من قيد آخر وهو اخبر

بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله عليه ما نطق به
النصوص لان ماله معارض ليس نصا عند المحقق ولا يخفى ان الشارح ما ذكره
من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وهذا كله ما قدمه من
كثرة النصوص في عذاب القبر دون التنعيم حيث ذكر نصوص عذاب القبر ولم
يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من
رياض الجنة الحديث ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على سؤال المنكر والنكير
ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره شارح المواقف من انه عطف عذاب يوم ال
القيامة على عرض النار غدوا وعشيا فعلم انهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبله
الانشاء من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية في
شان الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه
بان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلا يستعمل لها استعمال الفاء
تاويل لما دعا اليه واشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير
من احوال القبر متواترة المعنى الى ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار
اخبار الاحاد لا ينافي كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع قوله وانكر عذاب
القبر بعض المعتزلة والروافض وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء
على تجويز تعذيب الجماد والجواب ان يخلق الله في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا
من الحيوة قدر ما يدرك به الم العذاب او لذة التنعيم يدل على ان انكارهم مبني على
عدم التجويز وهذا العبد ممن يعرف بخلق الله تعالى المخلوقات في النشأتين بل
الظاهر انهم لما وقعوا في اثبات احياء لم يصرح به السمع ومن تاويل آيات عذاب
القبر وشواهده صح عندهم التاويل والماكول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء
المشاهد لنا الى ان سقط من غير شاهد وصوره فيه شبهتان قويتان للمنكرين
كثرت الاصحاب في دفعها وجعلوا من احرق وذري اجزاؤه في الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منها فذكر المصلوب بلا فائدة وذكرناها اخلال

بالبناء

بالبيان وتشنيعهم لعدم التأمل في عجائب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا
مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما هو لو لم تستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته من
احياء الاموات وتعذيبه من غير ان يعرفه ولعل استبعادهم هذا او الا فكيف يظن
بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك ثم الكلام معهم
في انه هل يصح هذا الاستبعاد ولترك ظواهر احاديث متواترة المعنى ام لا قوله الاستبعاد
واعلم ان لما كان احوال ما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افرد بالذكر لا امارة
لافراده بالذكر بل يجوز ان يكون من آخر مباحث الدنيا او من اول مباحث الآخرة
الا ان رعاية حسن الترتيب يقتضي الحمل على ما ذكره قوله وصح لعقه كل منهما
تحقيقا وتاكيدا او ايراد المسئلة بعبارة الشرع حيث وقع في الكتاب والوزن لوعد
الحق وورد في الحديث من اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله
وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق
ادخله الجنة على ما كان عليه العمل قوله والبعث قال الامام الرازي مسئلة
المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذه العالم هو
العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه او عن تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول
كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف تعميره بعد ما خربه وهو انه
يعيده كما كان حيا عالما عاقلا ويوصل الله الثواب والعقاب والثالث انه كيف
تخريب هذا العالم الكبير وتخريبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف
تعميره بعد تخريبه وهذا القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار
قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية
ويعيد الارواح اليها في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا يزيد
على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين
للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين
والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي

والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخرين الامامية و
كثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف
والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية
بعد فناء البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح
بدنا متعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما
وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين الخامس التوقف في هذه الاقسام
وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين ان النفس هل هي المزاج فتنعدم
عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد
ح هذا الكلام ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف
فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقل عن جالينوس يدل على التوقف المعاد
الروحاني واما الجسماني فهو منكره وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام
الجسم وانما التردد عنده في انعدام النفس قوله حتى الحق هو البعث الجسماني مطلقا
واما انه هل يعدم الانسان بالكلية ثم يعاد او تتفرق اجزاؤه ثم تجمع فلا جزم نفيا واثباتا
فقول الشارح في تفسير البعث على ما سبق لا يمتنع ان يكون مسامحة على انه يحتمل التصديق بالبعث
يكفي اي ينبغي ان يكون اشارة الى ان الراجح عنده ذلك ووجه امتناع اعادة المعدوم
غير مختص بالمقصود مع انه منقوض بقياس يمكن ان يبعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم
ممتنع ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة لجمع الاجزاء الاصلية
للانسان واعادة روحه اليه قوله لما ورد في الحديث ان اهل الجنة جرد
مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد يعني هذا ان بدنا جردا عن اللحية وعن الشعار يكون
بدنا آخر فان بدنا يتورم بعض اعضائه اجزائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف المتعارف
وقد يجاب بان عظم الضرس للانتفاخ لا يضم زائد والا لزم تعذيبه بلا جرم كذا في المعتقد
ورد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن ان يرد بان الله تعالى يحفظ الجزء الزائد
عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه بل يجوز ان يكون الاجزاء الزائدة هي

النار

النار لكن وجوه الرد اشبه كما كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم
الفرس مغاير البدنيت لكونه بالانسلاخ والالزم التعدد بلا شركة **قوله**
ومن ههنا قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لما لعب المفهم
لانه توهم فساد التناسخ والابق ان ههنا ذكر سنه الجواب بان لعال وان سمي مثل
هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال وما من مذهب الا
وللتناسخ فيه قدم راسخ **قوله** انما يلزم التناسخ لو لم يكن بدن الثاني مخلوقا من
الاجزاء الاصلية يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن مغاير له برن
في الاجزاء الاصلية لان البدن الثاني عين الاول حيز ورد بالمغايرة سند لا اباح
كما وقع لبعض **قوله** لم يكن وزنها لانه لا وزن لها ولا يمكن ومنعها في كون الميزان
والعبث اذ ما ليس له فايدة على قدر العمل والظاهر ان المراد نفي الفايدة مطلق الجواب
بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخفى عن ثوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه
اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة و
تسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر واذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير
جدا الكتب الطويل الكثيرة والمنع المشار اليه بقوله على تقدير كون افعال الله تعالى معللة
بالاغراض ليس بشيء لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفايدة فعلى
تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفايدة ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع
حفظة النار استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل مرضي من اهل
الميزان فيرو عليه تعالى الحسنات بالسيئات فينظر رجحان احدهما او تساويهما
قوله والكتب المثبت وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود والظاهر ان
في قوله يؤتى الذي تؤتى صلوتك وصفا بعد وصف وتتم بيان العهد وقوله الكتفاء
بالكتاب يحتمل بمعنى كتاب الله اي تظهور كتاب الله الدال على الحسنات
وكتاب العهد اي لان الكتاب يذكر الحسنات لانه ليس الا له وما لم يتوصلوا
وقد يحسب بالنسبة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب

الاعراض كوزن الاعمال وقد يشبه بالاستشهاد بالحديث ان السؤال عن المؤمنين
على وجه الستر دون السؤال عن الذنب قوله فيقرره بذنوبه معناه حمله على
الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب
والناحية قوله والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر في الاية الخير
البالغ في الكثرة ومن جملته على ما ذكره من قال انه اسم نهر في الجنة ومن قال
انه اسم حوض في الموقف سمي كوثرا لانه يمتلئ من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح
كتب الحديث فالاستدلال بالاية استدلال بشيء آنه وقوله ماؤه ابيض
من اللبن شاذ لانه افعل التفضيل من اللون ولونه كثير آنيته كنجوم السماء باعتبار
العدد او للمعان ويؤكده الاول ما في رواية فيه اباريق من الذهب والفضة
كعدد نجوم السماء ومن شرب منها لا يظمأ ابدا فلا يشرب ماء الجنة الا المتنعم واما
المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما ان يحفظ الحوض منه واما ان لا يظمأ في جهنم قوله
والصراط حق في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روي ان
الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال صلى الله عليه وسلم على الصراط فان
لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان يجوز ان يستلزما لسنا ثبت من كل
طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار اكثر المعتزلة للوقوع والجواز
وجوزه الهذيل وبشر بن المعتمر نعم حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه
واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون التطهير لهم عن
الذنوب دنياء بل الصراط عند من انكره انه الاعمال الردية التي يسأل عنها
ويؤاخذ بها كانها تمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها قوله تمسك
المنكرون مقتضى الدليل ان يكون عكسا عند منكري الجنة والنار مطلقا لكن الدليل
لبعض المعتزلة العرف ان سلامة ينكرونهما مطلقا فيرد عليه انه يدل على
امتناعهما مطلقا وانهم لا يقولون به والمشهور في كونهما في عالم العناصر انه لو
كان في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن ابدان في عالم العناصر

وتعلقها

وتعلقوا فيهما وانهم لا يقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما رأى الشارح
ضعفه بدله بما ذكره الا ان صاحب [illegible] لما كان ملتزما الدليل العقلي لم يبق ما
التزمه بحاله ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام وان ما لا يجوز
الخرق والالتيام لا يحامله شيء من الفاسد والجنة والنار على وجه يلتصق بهما من قبل (الكائنات)
ما يتكون وما يعداد او وجه انه لو كان خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم
الخرق والالتيام بل المذكور منه ان الفلك بسيط وشكله الكري ولو وجد عالم
آخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وانه محال **قوله** لنا قصة آدم
وحوا اذ كان في الجنة مخلوقا وهكذا النار اذ لا قايل بالفصل ومن زعم ان الجنة
لم يخلق بعد قال انه بستان بارض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين
بكسر فائهما وقد يقع كثرة بالشام او قرية بالعراق او كان فارس خلق الله تعالى
ابتلاء لآدم عليه السلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في
قوله اهبطوا مصرا وقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها
مسكن الذين لا يريدون فيكون وعد الجعل خبرا لعدم الارادة المعلو والفساد
وما في بعض الحواشي ان يراد ان الجعل لازم ووجه وجود الجنة ليس بشيء لان هذا
(الحق ؟) الجعل اي التحقق في الآخرة وسلم فصار لازما لزعمه **قوله** لو كانتا موجودتين
لما جاز هلاك اكل الجنة فيه انها لو وجد ما بعد ايضا لما جاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف
الاشياع المقصود به والالمي لا يعني يدل على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع
قوله اي دائمتان لا تفنيان يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما
هو العرف في قوله لا تفنيان تاكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان
لا تفنيان افادة للاعادة فان قلت لا يقتضي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
فناء اهلها لانهم ادركوا الفناء قبل دخولهما قلت لا يقتضي فناء الرضوان و
الحور والغلمان وغيرهما من اهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم اهلهما بعدم الاستمرار

الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف
للكتاب والسنة والاجماع انما نحا الفنا لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم كل شيء
هالك الا وجهه قوله الشرك بالله المراد مطلق الكفر والايراد انواع الكفر غيره
فيرد انسد راك ذكر السحر لانه داخل في الشرك فلا يتم عدد السبع والمراد بالفرار من
الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد في
الحرم ترك الاستفادة فيما امر به او رد على قول صاحب الكفاية انهما اسما اضافيا
انه تخالف قوله تعالى ان تجتنبوا الكبائر الخ والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ما حكم
به عليها قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان هذا لا يصلح
الا ان يكون مبنى لكونه ليس بمؤمن ولا يصح ان يبنى عليه كونه ليس بكافر
وسيأتي يبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف في عدم الادخال لا
يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخل في النفاق ولا يخفى انه
كفر مضمر نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا يجب
الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر واما بينه وبين الله تعالى فهو
مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل قوله الى الايات
والاحاديث الناطقة اى الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الايات صريحة
بحث لان الخطاب للمؤمنين انه ينبئ من العصيان وفرض القصاص وايجاب
التوبة مبنى على فرض القتل والعصيان واثبات الاسماء على سبيل ولا يلزم
بقاء الايمان بعد وقوع المعروض قوله وهي كثيرة بظاهره للايات ذلك
ان نجعلها للاحاديث حتى يبقى الاحاديث خالية عن البيان قوله
بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز للكافر قوله فاخذنا المتفق عليه
وتركنا المختلف فيه لا خفاء في ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا
سلب الكفر وكذا سلب الاتفاق فلا يحصل الدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف
الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف قوله هذا احداث للقول

المخالف

المخالف لما اجمع عليه السلف وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر
لان النفاق كفر مضمر على انه ايضا مخالف للاجماع المنعقد لا باق للاجماع لان
المسلمين اجمعوا بالمقابلة المسلمين الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المقابلة
قوله والجواب ان المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق و
مصرف الفاسق المطلق الى انه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن
يمكن الجواب ايضا بان المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث
واردا على سبيل التغليظ لم يبق على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان
الزاني الى حيث كانه انتفى بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارح وتوهم
من قال المراد لا ايمانا كاملا لكن ترك القيد تغليظا مبالغة ويمكن ان يجعل
الحديث ههنا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزن الزاني وهو مؤمن فقيد النهي
بالحال المنافية للزنا مبالغة في النهي عنه كما يقال لا يضرب زيدا وهو اخوك
قوله لا مانع في السوال فان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن ابي
الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بيما يقص على المنبر وهو يقول ولمن
خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال
الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق
يا رسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة
وان زنى وان سرق يا رسول الله قال وان رغم انف ابي الدرداء وما رواه
الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان وان رغم الزنى فقال رغم انفي له
اي عن ذكره وارغمه الزنى والاصل في ذلك انه غاية الزنى ان يضع الذليل انفه
على الارض لو اصقا فنصب الرغام اي التراب انتهى قوله واحتجت الخوارج
بالنصوص الظاهرة ووجه ظهور الاية الاولى ان كلمة من غاية يعم والجواب ان
كلمة من لا يعم ما لا شبها ولو حمله فلا يتناول الا ما يعلم يصدق بما انزل الله وعدم
التصديق بما انزل الله كفر ونحن لا نخالف في كفر هذا الفاسق ولا يخفى ان

هذا الجواب ظهور دلالة الآية ومنع عن جعلها متروكة الظاهر اما بان المراد بما انزل التورية
مع بعده بسياق الآية وان المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله بناء على ان ما للعموم
فيحمل الآية على عموم النفي وان كان الظاهر نفي العموم بدخول النفي على عام ووجه
ظهور دلالة الآية الثانية ان ظاهر الآية حصر الفاسق وعلى من بعد الايمان ولا شبهة
في ان عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكونوا كفرة لم يتحقق الحصر فان قيل الكفر
ويرد عليه ان الآية انما يدل على كون الفاسق الحصر بعد القول به ويعد لا يتم الا
الحصر لان من كفر لا بعد الايمان ايضا فاسق فلابد من ترك الظاهر وجعل الفصل ويعرف
المسند بغير الحصر ويدفع عنه بان الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه ان
هذا عرف طارئ لم يكن ثابتا في اصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فيتناول للكافر
مطلقا او يمنع اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في
كفر الفاسق بين لكن في كون كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة على غاية الخفاء لانه يكاد
وكيف وبعض الذنوب مما جعله الشرع شعارا للكفر فلم لا يجوز ان يكون الصلوة منه
والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره اما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال
او المراد بالكفر كفران النعمة واما ان المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم
كون النفس معصوما ووجه ظهور دلالة الآية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر
ان تعريف العذاب للاستغراق اي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن
كل فاسق كافرا لم يصح قصر العذاب في الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضروريات
الدين وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه الشارح ما قيل ان المراد بالعذاب مخصوص
ولا يخفى ان الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر على كون كل مذنب
على صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعذب صاحب الصغيرة ولو في للاجتناب عن
الكبائر ووجه ظهور الآية الثالثة ان تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق فلو لم
يكن العاصي كافرا لم يكن كل خزي على الكافرين لان للعاصي المعذب الخزي كما يقوله تعالى
انك من تدخل النار فقد اخزيته وترك ظاهرها بتخصيص الخزي ومنه ما تقدم من انه لا يدل

على كون

على كفر
ارباب الصغاير وقوله للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به ان عدم
كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد
على ذلك قوله والله تعالى لا يغفر ان يشرك باجماع المسلمين يعني بلا توبة ويريد
اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالا ان
العذاب انما هو في حق الكافر المعاند المقصر واما المبالغ في الاجتهاد واذا لم يهتد
للاسلام ولم يلح له دلايل الحق فمعذور ومخالفة الاجماع عن منافية له والذاهبون
الى الامتناع هم المعتزلة على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة السمعية المذكورة مبنية عليها
وقد عرفت ما فيها وهي على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ما قيل من انه
يكفي تعريفه بانه المحسن دون المسيء لا يتوقف على تعذيب الشيء لو قيل قضية الحكمة
التفرقة بين المسيء وبين المسيء لم يتجه وقيل على قوله ولكونه نهاية في الجناية واندفع
ان قضية اذا كانت التفرقة ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو الا
ان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية ويدفعه ان قضية اذا كانت التفرقة
فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وايضا الكافر يعتقده حقا ولا
يطلب له عفوا انه يعتقده حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق
فيطلب العفو فيجوز ان يرد على قوله وايضا هو اعتقاد في الدنيا ولا ينافيه
ترك ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت
الباطل ابدا فلا اعتبار في كل زمان من اجزائه فيساعده اجزاؤه واعتقاد الباطل في الازل
ايضا يقتضي بايجاد العدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الخلود
بزمان الاعتقاد بانه لا محالة واعلم ان يقتضي تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لا يغفر
الصغاير ايضا كالشرك فضلا عن الكباير قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
من الصغاير والكباير مع التوبة او بدونها فان حكم الشرك مع التوبة الا ان
يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالمقصود بعدم التوبة لقصد
المغفرة مع التوبة ذلك ان يجعل الشرك مع التوبة داخلا في ما دون ذلك ثم

تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك
فانه متعين مغفرته فالاولى ان يجعل التباين بيان الذنب بلا توبة فالشرك
لا يغفر ومغفرة ما دونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناه ان
تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية وتذكرها فلا يخفى ان الله في الحكمين فالاولى
في تقرير الحكمين قوله والمؤولة لخصوصها اى لخصوص الآيات والاحاد
اذ لا مخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بما دون الكفر من
الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر ايضا مغفور
بالتوبة ويدفع هذا جعل ضمير لخصوصها للمغفرة اى لخصوص المغفرة ولا طائل تحته لانه
لا بد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث قوله وزعم ان بعضهم الخلف في الوعيد كرم
ذلك البعض هم الاشاعرة وشنعه المحققين بما حكي دفعه بان الوعيد تخويف للعباد
وتحريض على العباد وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد تعالى
في الوعيد بحكم المشيئة لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الوعد يقتضي فيه القول ويمكن
ان يراد بقولهم المذنب اذا علم انه لا يعاقب اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك
مع كمال سهوه في الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويحار سهاه الفاضل
ولا يخاف من المال فان حفظ ان يجعل الوعيد قولا نافذا كما ان التعزير على الذنب
يخالف حكم الارسال بخالف فائدة الوعيد قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء
اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لعل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم
القطع بالوقوع وعدم نعدم تمام الدليل ما ذكره الشارح من الادلة فلا يثبت
الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتامل وكانه يريد انه ترك الشارح
ما يهمه من اثبات ما ينكره الخصم والتي لا يعلمه من اثبات ما يعرف به وفيه ان
دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والادلة تدل عليه
لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشيئة وتحت
الانحصار المحارات منها ما دل على عدم تعين عدم العقاب وايضا الادلة على الوقوع

ثم ما دل على

ثم اذ لو لعين عدمه لم تعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه في
خصوص اصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبائر من
قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العقاب
مقطوعا به الا ان يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة
وانا لا نم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن لمجرد السؤال وحينئذ فليكن ليعلم
المغفور حق نعمة المغفرة في حقه فلا يقول سكرنا ويسوق الآية سمعه ما نظر
ولا نعقل **قوله** واحسن بان الكبيرة المطلقة هي الكفر تعني المطلق عليه يكفر
السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر ايضا ولا خلاف في انها لا
يكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر وهو المشية
عندنا مطلقا والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظواهرها بالاتفاق
فلا يكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على
كل من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة يقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر
لو جازة وموافقة بعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب
عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشية في آية اخرى لخصوص ما عدا ما اجتنب
معه عن الكبائر الا انه اعاده ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب يطلق عليه
لفظ العفو لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المواخذة مطلقا
الذنب لقال والعفو على الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لمن يشاء
من الصغائر والكبائر فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال الاوضح
الجامع للنكتتين ان يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر
ويعفو اذا لم يكن عن استحلال وبعدمه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا
تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب قوله ويتعلق به قوله يراد به
التعلق المعنوي اذا كان اذا للشرط واللفظ ايضا اذا كان ظرفا فاجاز فاو قوله
وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة او يحمل التخليد على امتداد الزمان

اوعلى التغليظ وسلب الايمان تؤول بالتغليظ ايضا فالاولى ويأول بهذه النصوص الى الراجح ما عرفه قوله والشفاعة اى المقبول على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكبائر حيث قال الى ولا العفو منها شفاعة ولولا الكلام فى الشفاعة المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها فى نفى ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبى لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح التلويح الظاهر انه تثبت له الشفاعة اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف عن الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يأول لم ينل شفاعتى بانه لم ينل مرتبة الشفاعتى ولم يكن من الاخيار الشافعين وبانه لم ينل شفاعتى لرفعة الدرجة فلا ينتج ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضى الحرمان المذنبين عنها بالطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار وذلك ان لعل حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب اهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالى فيجوز ان يعفو الله بشفاعة عن الذنب ولا العفو عن تارك سنته قوله بالمستفيض من الاخبار وبالكتاب كما اشار اليه الشارح وكانه من يعرض منه بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة اما الآية الاولى فلموقوف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار فى الدنيا لا يستلزم الشفاعة فى الآخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا توفيقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين واما الثانية فلا شتباه انه استدلال بمفهوم المخالفة ووقف وصف النفى عنه ولانه يحتمل ان يكون رد الاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعائهم قوله والجواب بعد تسليم دلالتها اى الجواب بعد تسليم دلالتها فى نفسها تحت تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة المثانية لعمومها

فلا ينتج

فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار
ومنع عموم الاشخاص لسند ان الخطاب مع اليهود فيجوز الايراد بالنفس النكرة
نفس منهم فيكون ضمير منها النفس منهم وبهذا ان دفع ان الضمير منها راجع الى
النفس الثانية التعامه بالوقوع في سياق النفي فلا تخصيص وان كان
للنزول سبب خاص وقد يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل في الدار
وهو على السطح لان الضمير عايد الى الرجل وهو عام وهو ضعيف لان التركيب
مصنوع والقول ورجل على السطح ولو سلم فنظير لا يخفى عنه لا رجل في الدار ولا هو
في الصوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها
ومنع عموم الاوقات والاحوال لسند جواز ان يكون يوما لا ينفع فيها شفاعة
بعض اوقات يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف يوم القيامة قوله
ولان التايب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لاستحقاق العذاب عندهم
يرد عليه ان مرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة ذنبه فينبغي العفو عن صغاير مرتكب الكبيرة
نعم لو تم ما في شرح المواقف من انه لا استحقاق عندهم على الصغاير اصلا تم قوله
لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما كتبت في الغنية قوله لقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره يشكل الاستدلال بهذه الآية بان المريد
لا يجزى بايمانه واعمال الصالحة له والكافر اذا اسلم لا يعذب بذنوب ايام الكفر
فعلم ان رواية الخير يشترط عدم الاحباط ورواية الشر يشترط عدم هدم الخير
والمعتزلة يجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الا
ونوقش في قوله بمعنى الخروج بانه يحتمل ان يرى جزاءه في جهنم بتحقيق
العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقدير ان جزاء الايمان هو الجنة وهكذا
الحال في الاستدلال الى النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال
بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والترك
والاقمن مام لجميع كلا فلمه بسرعة الكبيرة لصاحب الكبيرة حتى من ليس له عمل صالح

لانه لا نسلم ان الاحتياط ان يحمل على العموم

نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصح لاثبات المدعى بنقيضه
السوق بل بطلا مذهب الخصم الا ان يقال كون بعض صاحب الكباير مخلدا وخروج
البعض غير مخلد يستلزم الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يقتضيه
دخول اهل الكباير من المؤمنين فيه وفيه رد على من نفي العذاب عن المؤمنين
مطلقا بهذه الايات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى
ضعف دلالتها والحكم بان جعل ما جعل لاعظم الجنايات لجناية دونها خلاف
وان كان للالزام لا للتحقيق اذ لا اظلم منه فيما نشاء ان يفعل بحيث عليه الانواع
منه مراتب مختلفة فليكن مرتبة تثبت للكفر والكبيرة والقول بان النوع
يجمع افراده جعل الكفر اول النزاع قوله وذهب المعتزلة الى ان من دخل
النار فهو خالد فيها عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة
تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة و
واحباط الطاعة لها فصلها صاحب المواقف فقوله لانه اما كافر او صاحب
كبيرة مات بلا توبة على مذهب جمهورهم ظاهرة تامل قوله والجواب منع
قيد الدوام لا منع الخلوص وان بحث عليه المنع لانه لا يتم ما ذكروه في بيانه
من انه لو لم يكن خالصة لم ينفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف
على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب ايضا بانه معارض لما سبق من ان
جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل قوله والجواب ان قاتل
المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وتعليق الفعل بالمشتق يفيد عليه
الماخذ وفيه انه يخص الاية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم
قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن
الا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة
احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق
انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتامل فيه فانه

خصايص

خصائص هذه التعليقات ويسأل منه الصواب والتوفيقات
فنقول في دفع تشكيكهم ونرجو ان يكون هو الصواب ان ما تقيد الآية
الا ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود في جهنم لا انه يلزم في جهنم خالدا
اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله تعالى ان يجزيه به بل له ان يعفو
عنه اذ يمكن ان يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليمكن عدم خلود المؤمن
بغفران الله تعالى او للقصاص او لعفو الورثة او الدية لا يقال فليكن
كحكم خلود الكفار في النار قلت لانه تعالى حكم بانهم خالدون في النار
وههنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر ما دون الشرك فعلم
منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان
المراد التعدي عن جميع الحدود ويحمل حدوده على الاستغراق فيكون الآية
للمنع عن تعدي جميع الحدود ويمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود
اي من تعدى جنس حدوده بان المراد من التعدي التعدي من كل وجه
وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا او باستحلاله حتى انه لو لم يعتقده
حلالا لم يتعد من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة
خطيئته اذا كان ما ذكره فينبغي ان يحمل كسب السيئة على خال عن الكفر
لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد من كسب سيئة المؤمن من احاطت
به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان
مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة
ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر قوله الايمان
في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر اي اعتقاده كما هو الظ
من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللاوقوع المذعن له وقوله جعله
صادقا فيحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا او جعل المخبر صادقا
ولا يخفى عليك ان الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه

في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون التصديق الشامل
للظنون بان الايمان انما يتعلق بالمخبر او المخبر به من حيث انه اخبر به المخبر
لو اخبر لك احد بالشيء من شانه ان يحصل له التصديق به وتصدق به ليطيح
لمن غير ان يعتقده عالما به تعالى للحق المصدق به في عرف كتب الميزان ولا
يقال الله المؤمن به وليس الايمان في اعتقاد صدق المخبر مجازا كما توهم قوله
كان حقيقة انتى به امنه التكذيب لانه صار عرف اللغة واراد بقوله كان حقيقة
في اصل اللغة والاستشهاد في تعديته باللام بقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا مع
احتمال ان يكون اللام للتقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في
المباحث الظنية ومن قال الاولى بقوله انؤمن لك واتبعك الارذلون
يرد به نحن احتمال لام التقوية اولى فليس باولى لان الكلام في الايمان لغة
والمستعمل في هذه الاية ظاهر في الايمان الشرعي واستشهد بالتعدية بالباء بقول
النبي عليه السلام لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعي بعدم
جواز تفسير الشيء بنفسه وخالف في جعل الايمان متعديا بالباء البيضاوي حيث
قال الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويلزمه ان يكون التعدية باللام
اليه لتضمين معنى الاذعان ولا بعد ان يكون الباء زائدة كما شاع في
مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الايمان
التسليم وقال لا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن
ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق قوله
والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية من الطوس والتشديد من تصحيفات
العوام كذا في شرح مسلم للنووي وانا ارجو ان يكون الغزالي نسبة الى
غزالة المغزل التي لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع
قوله المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل
للتصور لكن الايمان اخص من التصديق المذكور في اوائل كتب الميزان كالتصديق

الاستشهاد

تضمين بكر

في كتب

في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل النقيض
والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى گرويدن
يعني ما في اوائل كتب الميزان ينافي ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي اذ التصديق
في الميزان يعم الظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى گرويدن صار
فصلا فيما نحن فيه لاختصاص معتبر لا لاختصاص اللغوي عنه بگرويدن
قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الخ لا يخفى عليك ان هذا الكلام لم يقع في موقعه
لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب ما جعله
الشارع امارة التكذيب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب
جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء من عند الله يعني
من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حق الخ من صدق بوحدانية الله بالدليل
ولم يصدق بانه ما جاء من عند الله لم يكن لهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء
به محمد من عند الله بانه جاء من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم
يكن مؤمنا بمحمد قوله ولا ينحط درجة عن الايمان التفصيلي اي الكفاية في الكون
مؤمنا وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به قوله الا ان الخ
التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا الخ فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا
يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن ركن لا يحتمل السقوط
لا يحتمل قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير
لا يكون سريرا بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكميا كجعل الشرع شيئا جزءا
من شيء وهذا يكون على ضربين احدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فيكون كالحقيقي
لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزءا في الوجود دون الضرورة فيحتمل
السقوط وتعالى لوجود الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من هذا القبيل
قبيل التصديق الخ يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين لا تصديق فيهم

ويدفعه انهم مؤمنون بايمان ابائهم ولا سقوط لسقوط التصديق فيما اعتبر ايمانا بالم
ولا يتوهم تتميم ما فصل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لا ينافيه ما ذكر الشارح فيما بعد ان
الشارع جعل المحقق الذي لم يطرا عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان
الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي قوله قلنا التصديق باق في القلب
والذهول انما هو عن حصوله فان قلت لكن ملكة الحفظ اي انه ليس في النفس
تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقيا فلت لكن
كانما اريد ببقاء التصديق بقاء حالة لو فصلت صارت تصديقا فاد الاو
ان الايمان هو التصديق او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس
يصير مبدا للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق
يتجه بزوال الاقرار بل زواله اطرد واكثر وسقوطه ليس الا في حالة العذر
ولا ينفع فيه الجواب الاخير وذهب اليه جمهور المحققين الى انه هو التصديق
بالقلب وفي شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن
لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا وقيل الاقرار
اذا كان شرطا لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا
كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم مرة لاتمام الايمان وان لم يظهر على غيره انتهى
وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا لم يكن لاحتمال السقوط
عند الاكراه كما ذكره الشارح فالركن ايضا الاقرار على وجه الا
علان قوله بما صدقت قلبه اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب
لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة له
معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب
ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص المذكورة ادلة الاول
وهذا الحق قوله فان قلت الايمان هو التصديق معارض مع
جعل الايمان التصديق فقط بان جعله الاقرار انسب بالمعنى اللغوي

لانه في اللغة

لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فائدة ما يقال ان كونه في
اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي
لكنه صار منقولا شرعيا نعم يرد انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم
معرفة اهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظايره
لليقين **قوله** قلت لا خفاء في ان المؤمن التصديق عمل القلب اورد
عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ الدال حتى انهم قالوا
من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار
ومن اضمر الايمان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد
كانوا الحكمون بكفر المنافق لا نقال بعلم يجعلون مواطاة القلب شرطا
لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار
عما في قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك ان قوله
النبي صلى الله عليه وسلم وقوله واتفق الاجماع منعقد معارض مع ما سبق
في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارض مع دليل بعض المحققين
فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جايز وقد يقال منع المعارضة
مع المعارضة انما هو في العقليات واما في السمعيات فلا لانه يرجح
السمع الدال على المط اذا ذكر المعارضة معارض **قوله** واما الاعمال اي
الطاعات فهي تتزايد في انفسها دليل على انه بشكل الثاني لا ينتج ان
ليس الايمان مع انه ليس المط اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست
الايمان انما الكلام في كونها داخلة فيه والرفه يشمل على مسئلة تركها
مسند ركه وهو ذكر عدم نقص الايمان لانه المقدمة الاولى لا تدل
الا على زيادة الاعمال ونقصانها زيادة عنه والجواب عن الاول ان
الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها
وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص الكل

لیس بافی الکل وانما وضع ملزوم الکبری موضعها لان الموضوع الثابت فیما بینهم
ان الایمان لا یزید ولا ینقص والکبری انما یستنبط منه وعن الثانی ان الفرید
یستلزم التناقض ولو کنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما قوله فههنا
مقامان المشهور فتح المیم والاحسن ضمها ای محل لاقامة الدلیل وقوله الاول
ان الاعمال غیر داخلة فی الایمان لما مر ان حقیقة الایمان لا ینطبق علی
ما اورده المص اذ من البین انما المص جعل الدلیل علی عدم الدخول ما ذکرناه
وجعل کلامه دلیلا آخر سوی ما ذکره المص بکسر الاول مما لا یخفی به السوق نعم یتجه
علی ما ذکره فی المتن ان عدم زیادة الایمان ونقصانه موقوف علی عدم دخول
العمل فیه فاثبات عدم الدخول به دور وتکلف فیما هو بصدده اقتضاء العطف
عدم الدخول فذکر اقتضاء المغایرة مستدرک ولا یرد علی اقتضاء عدم
الدخول قوله تعالی تنزل الملائکة والروح لانه علی تقدیر کون الروح
داخلا فی الملائکة العطف لتنزیل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابی یعرفه
من هو اهله من غیر حاجة الی الاطناب فی مبنی الاستدلال علی الحفظ الظ
لا یقال اقتضاء بعض النصوص ایضا دخول الایمان ففی حفظ ظاهر
العطف ترک ظاهر غیره لانا نقول یرجح حفظ الظاهر فیما نحن فیه بکثرة
موارده وفی قوله لامتناع اشتراط الشیء بنفسه ان ما نحن فیه اشتراط
الجزء بالکل ویدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشیء یصح ان یکون
شرط صحته ویدفعه بان جزء الایمان العمل الصحیح فیلزم کون الصحة شرطا لها
والادفع فی بیان ان المشروط لا یدخل فی الشرط انه لو دخل فیه لتوقف
الشرط علی المشروط فیدور وقد ورد ایضا اثبات الایمان لمن ترک بعض
الاعمال من غیر تحقق ما یسقط به الرکن فلا یرد انه یمکن تحقق الشیء بدون
رکن یحتمل السقوط فقوله لا تحقق للشیء بدون رکنه یراد به بدون
رکنه من غیر مسقط قوله التصدیق القلبی الذی بلغ حد الجزم و

نفی بد

الاذعان

والاذعان وهذا الايتصور فيه زيادة ولانقصان فيه بحث لان الجزم يزيد الى رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين اما الكلام في تفاوت اليقين وعدم كونه الزيادة في عصر النبي عليه السلام مذكور في بعض شروح العمده وشرح نظم الاوحدي قوله وحاصله انه يزيد بزيادة الزمان لما انه عرض لايبقى الا بتجدد الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى تكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوي ولا يدفع بما ذكر من ان المراد زيادة اعداد لو حصلت وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لاسبيل الى انكاره لان مراده ان اليقين لا يوصف بالزيادة بمثل هذا فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان بناء الزيادة على هذا الاصل زيف بتزييف اصلها قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر الاعمال فرضا او نفلا جزء عند الجوارح والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند الجبائي ولا يلزم من وجود الايمان مثل العمل بالعلم وجود الكل بدون الجزء لان الايمان اسم كالعلم لقدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط مثل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل مثل القدرة على عمل آخر وهكذا ايكون الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة ليس معناه ان التصديق وحده لا يكون ايمانا اصلا بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان والايمان والاسلام واحد بما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليهما ان الايمان والاسلام متحد ان كان ذلك مع هو ما للمخالفة في المقدمة ايضا بنيه بنيه على الموافقة فيها فالمراد بقبول الاحكام قبول ما جاء به النبي من عند الله والاشارة بقبوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين لمسلمين الى اين الاستدلال بها كما جعله المعتزلة ضعيف اما وجه الاستدلال على ما في

موكس

شرح المواقف ان كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى قرية
لوط غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت
اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا
فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلمين من
المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام هذا ذكره فى شرح المواقف
وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا
فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين فالاولى ان يقال وجه الاستدلال
ان غير صفة مؤمنا او ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب ان يتحدا
اذ لو تباينا لم يصح فى نفى وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا
مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المؤمن حينئذ من المسلم واما وجه
الضعف فهو ان الاستثناء يصح اذا كان المسلمون اخص من المؤمنين
ويكون كقوله ليس فى البلد من العلماء الا اهل البيت من النحويين واما وجه
التأييد ان الشائع فما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه والاستثناء اهل
بيت من اخص منه غير شائع قوله وبالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد
بانه مؤمن وليس بمسلم الخ لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام
لا اتحادهما والتلازم وان ينفى التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت
الاتحاد ولهذا يقال للامرين لا ينفك احدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة
الى الآخر لا هو ولا غيره قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا
لا يخفى ان سوق الآية دل على المنع من قول آمنا بتبديله باسلمنا فلولا
التفاوت بين اللفظين لم يمنعه ذلك فجوابه كما ترى لانه يفيد انه لو
قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا يصح اذ نفى
الايمان فى الواقع لا يمنع الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت
لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه فى دفع هذا الاستدلال

ان يقال

استثناء

ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق
والاسلام الانقياد وتغير الانقياد الانقياد الظاهر فانما كذب جرف لخلاف
اسلمنا فان له محل صدق فامر الله تعالى بان يقولوا امنا واشار الى انه
كذب محض بقوله بل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ماله وجه صدق و
الحق ان الاية ظاهرة في المغايرة والاستدلال به على المغايرة قوي
قوله فان جبرائيل قال له صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان
لا يخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فالاليق
ما يعارضه لا ثم ما ذكر له كما يثبت في الايمان حيث يعارضه حيث الايمان
ان تؤمن بالله قوله صح له ان يقول حج وما يقابله قوله ولا ينبغي يقول فيه
يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح الكفاية لا يصح
ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل انا شاب ان شاء
ويجوز ان يمنع ان ذلك يوهم شيئا وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يريد
ان كان للشك في الحال بقرينة قوله او للشك في العاقبة والمال لا في
الان والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك في الان والحال بناء على اختلاف
المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان او لا لا يلزم كفر اصلا وقوله
الترك لما انه يوهم بالشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة و
المال يقتضي ان لا يكون باس في قول انا مؤمن غدا ان شاء الله
قوله ولما تفرع بعض الاشعرية جعل قول والسعيد قد يشقى والشقي
قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله فيه نظر بل رد جميع ما نقل من الاشاعرة بقوله
واذا وجد من العبد التصديق ويمكن ان يدفع النظر بان نفي الصحة
كلام سابق على نقل الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة

والسعادة معطيتان فكذا الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد
اي اثبات لاصل المسئلة قوله والسعيد قد يشقى حح ردلما البطل به المسئلة
وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره
على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن شرح المقاصد موافق لما سبق من ان الحق
انه لا خلاف في المعنى اي ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة
والشقاوة بالخاتمة ان المعتبر بالايمان المنجي والكفر المردي بها الا ان
الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة
في بطن الام السعادة والمعتبرة بها هذا وبهذا دفع ما قيل بان التصديق
ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا
بالعذر واشار بادراج اشير في قوله على ما اشير اليه بقوله تعالى وكان
من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان بمعنى الكون في علم
الله تعالى ومعنى الحديث وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث
المعروف ان المراد السعادة والشقاوة المعتبرتان بها وليس لك ان
تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة والشقاوة يحصل
للعبد من اثار ما كتب عليه في بطن امه لما انه ثبت انه يكتب في
بطن امه انه سعيد او يكتب انه شقي ولا يكتب انه شقي وسعيد
لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة قوله والتغير يكون
اي دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والسعادة لتغير صفاته تعالى
من الاسعاد والاشقاء ويمكن ان يدفع ايضا بان التغير الاسعاد ليس
تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة
والتغير في التعلق لا في الصفة وفي قوله الحق انه لا خلاف في
المعنى نظر لان الخلاف في الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا
او للموصوف في الخاتمة قوله وفي ارسال الرسل بان تقول الله

تعالى بعقي

تعالى لبعض عبارة بواسطة ملك او بدونها ارسلتك الى قوم او الى الناس
جميعا او الى الثقلين او الى الثقلين او بلغهم عني ونحوهم من الالفاظ المفيدة
لهذا المعنى كبعثتك وبنهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكماء قولهم ان
الرسالة ليست بارسال بل لخواص ثلثة اولها الاطلاع على جميع المغيبات
لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلات لجميع صور الكائنات وما
تلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واظهار
خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا وفي
هذا اسعاد انهم انكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان في الارسال حكمة
كذا في تعدده المنا زالة بالبراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت
في الازمنة ولهذا نسخ الاحكام والاطلاق الحكمة اشارة الى ان التعيين
حكمة تعالى مما لا يسعه مقدور العبد وانما المنفي ان افعاله لا تخلو عن
حكمة وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد ارسل الله
تعالى ان من البشر والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله
للناس متعلق بالعلمه وكانه اقتصر على الناس قصدا الى حكم مشترك
بين جميع الرسل والانبياء دون الثقلين صلى الله عليه وسلم فانما انسانا مع
عين الاقدس قوله وفي هذا اشارة الى ان ارسال الرسل واجب
لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى
بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه
المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم فقط
ومنهم من قال بنبوة ادم فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع
وقوله ولا ممكن يستوي طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع
الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى
الوقوع الخفية رد عليه قوله جمع معجزة والاظهر ان التاء للتانيث

فان المعجزة اية النبوة وعلامتها او بينة قد سبق منه تعريفه في صدر
الكتاب على وجه اشهر وعرفه ههنا بقوله وهي امر يظهر بخلاف العادة
على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان
بمثله وكانه عرف بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط
الاعجاز وهي ان يكون فعل الله تعالى مطلقا عند بعض او فعل الله او ما يقوم
مقامه من الترك عند اخرين كما اذا قال المدعي معجزتي ان اضع يدي
على راسي وانتم لا تقدرون على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان
المعجزة ههنا ليست فعله الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل
وانما يشترط كونها مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم
يكن مخصصة به تعالى لم يكن والا على التصديق منه كما فاشار بقوله
يظهر على يدي مدعي النبوة الى انه ليس فعل المدعي بل فعل الله وان يكون
على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان يتعذر معارضته و
الاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وان يكون عند التحدي
صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة
الحال على الصحيح وقوله عند التحدي المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل
الثاني وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظ ولا متاخرا عنها بزمان
لا يعتاد بمثله ولم يشر اليه قوله عند تحدي المنكرين وقد فات الاشارة
الى شرطين اخرين وصار التعريف غير مانع احدهما ان يكون موافقا للدعوى
فلو قال معجزتي ان احيي ميتا فامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على
صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه
وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بانك
كذاب لست برسول الله تعالى فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل
شاهد الانطباق الاخرس بعد الانطباق فهو فاعل مختار ينطق

ماب الخلاف

ما بيناه بخلاف ما لا اختيار له في النطق فان نطقه داخل في معجزته وتكذيبه النطاق له عما يكذبه فلا يكون شاهدا الصدقه ويجاب عن قوت الفيديف بان بكفله قوله عند تحدي المنكرين فان التحدي انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له في ثابتي الصورتين وقد وقع للبعض ههنا انه مثل لفوت مواقعه الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذا والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه ولم يشترط ان يكون معينا للمعجز مثل اظهار ها لان الظاهر بل المتفق عليه انه ليس بشرط الا
قوله فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى وذلك في قوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ الاحكام والامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكون للتبليغ وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار حتى يكون النبي داخلا تحت امته متعلقا اليه بما انزل الله داعيا الى امر ربه ونهيه وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته ونحن نقول في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفي الامة لانتفاء التكليف لا لانه ليست هناك انس يصلح ان يكون امة وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا واسطة على النبوة بامر مريم بقوله وهزي اليك بجذع النخلة وبالزام موسى عليه السلام بقوله اني اقذفيه في التابوت وعكس دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستور الحال الدال الامر الظاهر على نبوتهما قوله وتخريج البلغاء ذلك المعلوم بالتواتر والايات الكثيرة للتحدي ونقل الامور الخارجية

عنه مع نقل طلب خارق للعاده عنه حتى كان بمنزلة التحدى اذ لو لم يتواتر
التحدى بتلك الامور الخارقه صريحا او غير صريح ولو اتر وقوعها عنه لم يكن معجزات
قوله وقد يستدل ارباب البصاير على نبوته بوجهين اعلم ان الاستدلال بالمعجزة
بالمعجزة من برهان الان لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة
ووقوعها والاستدلال الثانى لارباب البصاير من برهان اللم فانه تعيين
حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات
انه نبى باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل فى شرح المواقف عن
الامام فى المطالب العاليه واما الدليل الاول فهو مركب من اللم والان فان ما
قبل النبوه سبب عادى لجعله نبيا وما بعدها من فروع النبوة قوله فلما نزع
لكنه يتابع محمدا وما روى ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها
من الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا
فلا يبقى المتابعه لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية فى زمن نزول عيسى
عليه السلام وصيروره حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك
على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية
منهم فان دينهم كان ثابتا لا يدعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب
بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتامل قوله والاولى ان لا يقتصر على
عدد الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد لا انه لا يقتصر على عدد فانه يفيد ان
يردد بين العددين وليس المقصد ذلك فانه كما ينافى قوله تعالى ومنهم من
لم نقصص الاقتصار ينافى الترديد ولا يؤمن ان يدخل فيهم من ليس منهم
او يخرج من هو منهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على عدد
ان يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمى عدد معين او يردد
فعدم الاقتصار لا يكون الا بان يذكر عدد وفى كون الاية مخالفة للحديث
بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لا ينافى عدم القصص بعض فان

برهن

القصص

القصص منه ان نذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله ثم عدم الامن من دخول ما
ليس نبيا مما لا شبهة فيه واما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان
العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فقولك له علي الف لا ينفي الزيادة ففي
ذكر عدد ادنى لا يلزم عد النبي غير نبي كما ذكره الشارح فيمتنع ان يوجه كلام المصنف
بانه لا يؤمن ان يخرج عن القصة الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء
وينفي التبعض غير مؤمن به لا اجماله الشارح عليه ولعل مراد ما ذكره ان الاولى
ان لا يبني في التصديق بالنبوة ما لم يتواتر نبوته لان في التصديق
بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبيا نبيا وان يتوقف في اثبات نبوة من
اختلف في نبوته قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة وصف المصنف الا نبياء
باوصاف اربعة وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة والرسالة والاخرين
من مقتضاتهما والظاهر ان الاربعة من مقتضاتها اذ النبوة مفهوم زايد
تعريف الرسل بكون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار
بالتبليغ ايضا قوله لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي
فائدة للبعث ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم
بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشقة كثيرة للتبليغ ويموت قبل
الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استنباء الحق اسعفا
انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه في سبيله ذيبا اهلكه وكانه قصد
بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيخ انه يجوز ان يخفي النبي دعوته بعد
فان قلت الصدق والتصحيح في الجملة يكفي لها فائدة للبعثة فكيف يبطل
الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم التقصير قلت اذا احتمل تبليغهم
الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم
حكم اصلا لكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى انفسهم مشفقين في
الدين بعض عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب

واغتنا عن ذكر التصديق الا انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة
ومقتضى التحدي بالمعجزة فالاولى ان يقول الشرع وفي هذا اشارة الى ان
الانبياء معصومون عن الكذب الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا
فيما يتعلق بالشرع قوله اما عمدا فبالاجماع الاجماع على تعمد الكذب بعد دعوى
الرسالة وما يبلغونه من الله على ما ذكر في المواقف ولا يمنع غيره على ما يستفاد
من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلايم قوله معصومون معصومون
عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكباير عند الجمهور فانه
يقتضي ان يكون الكلام في ساير الذنوب بعد الوحي وقبله كما الكلام في
الكفر قوله فما كان منقولا بطريق الاحاد سواء بلغ حد الشهرة او لا فهو
مردود لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء
وما كان بطريق التواتر قسمان ما يمكن حمل خصوصياتها على امور يخرجها
عن كونها ذنوبا بالحمل قول ابراهيم عليه السلام اني سقيم على اني سقيم
فيما بعد فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى انسب
بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح
الاول فاختاره وسوى بينهما المواقف وما قررنا اندفع ما يقال ان الحمل على
ترك الاولى والصرف عن الظاهر لم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بما سوى
الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح النقل او نسبة الخطاء الى غيرهم بان
يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في
الطرف قوله ولا شك ان جزية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك
تابع لكمال نبيهم فيجب بحسب الجواز لان الترجيح بحسب سهولة انقيادهم و
وموز عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم و الادمي و بنو ادم اشهر في
نوع الانسان بحيث يشمل ادم وحوا دون ولد ادم فمن لم يفرق

بني آدم

بني
من آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله عليه وسلم افضل
من آدم بعد سهو وقد يجعل دليلا بمعونة ان نوحا او ابراهيم او موسى او
عيسى على اختلاف الاقوال افضل من آدم والافضل من الافضل افضل
لكن هذا الحكم اختلافي لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء افضليته صلى
الله عليه وسلم فجعلها خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين
والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين والآخرين
عند الله ولا فخر اتم **قوله** والملائكة عباد الله اي مملوكون في
القاموس العبد الانسان حرا كان او رقيقا او المملوك وقد يحمل ظن رد
وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة تنفي الملك ووصفهم بقوله
العاملون بامره دون العصيان لان الثابت بالادلة مجرد ذلك واما رد
العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين وعدم
ورود نقل وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة صح مهما
وعدم الوصف بنفيهما ايضا لان عدم الدليل على شيء نفي الطرفين يقتضي
التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا
على نفي الانوثة لا يحتمل ان يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس لك ان
تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بان ظاهر استثناء ابليس من دل على انه ملك
الملائكة واثبات الذرية له في قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء يدل على
ان له اي لابليس انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضها ما
تخرج دلالته على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات
الله سترهم عن الاعين لان ذلك ليس بالبنات ولذلك ظهر رد
عيسى ولم يسر **قوله** ولله كتب انزلها على انبيائه لم يذكر له
عدد الكتب اشارة الى العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك ان صح
العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب او لا يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان

الكتب مائة واربع بيانه ما ورد ان المرسلين ثلثمائة وثلثة عشر لان لا
الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي يحوج الى التكلف ولم تقل انزلها
على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي
ان يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على
رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى وقوله بين فيها امره ونهيه
ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الادعية قوله وهو واحد فسر بان
الكل متحد في كونها كلام الله عز متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد
والتفاوت في النظم المقروء المسموع وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد
يفسر قوله وكله كلام الله بان الكل دال على كلام الله ويجعل قوله هو ان
واحد بمعنى كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا
والمتجه ان المراد ان كلام الله واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار
وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت
فجعل التفاوت تفسير التعدد وهم وقوله كما ورد في الحديث ينبغي ان يكون
متعلقا بتفصيل الكتب وتفصيل اهل السوال لان كلا منهما انما يعلم من لدن
الشرع قوله والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم الظاهر العروج
الا انه اطلق المعراج واراد العروج اشارة الى ان العروج كان بالمعراج
على ما ذكر ارباب السير انه اهدي في بيت المقدس من الجنة الى السماء معراج
في غاية الحسن والكمال وهو المعراج الذي يعرج منه الملائكة الى السماء
احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحد
درجاته من الفضة والاخرى من الذهب مكللة بالدرر والجواهر
وهو الذي ينظر منه ملك الموت ليقبض الروح دائرة المنجنيق فلا حاجة ينظر جدا
ويبالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء
مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا انه رأى في المنام اشهر وبعضهم حمل قول عائشة

رضي الله عنها

رضي الله عنها على معراج آخر وجمع كلام عائشة وغيره بتجويز تعدد المعراج واما
ما قال بعض المتأخرين من اصحاب السير ان كلام عائشة مبني على انها كانت
زمن المعراج صغيرة ولم تحفظ ومعاوية كافرا فلم يعرفه فليس بشيء ولا ينبغي ان
يصغى اليه لان عائشة رضي الله عنها مع حرصها في معرفة احوال رسول الله
يبعد كل البعد ان يضيع معرفة ايام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم وكذلك معاوية رضي الله عنه مع طول عهده في الاسلام
ورؤيته صلى الله عليه وسلم ربه في هذه الليلة في الكرة عائشة وجمع
الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس الحبر البحر وعروة ابن
الزبير وكعب الاحبار والزهري والي الحسن الاشعري واكثر اتباعه ولكن
اختلف في انه هل هو بالقلب بان اعطي لقلبه حال البصر رآه رؤية البصر
او بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روي عنه بالقلب
وفي البعض اطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا
من ادلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسألة مما يكفيني قوله العارف
بالله وصفاته حسب ما يمكن ان اريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء الا
ولانه ما سوى افضل للنوع وان اريد حسب ما يمكن كذلك الشخص فيلزم
ان لا يكون مات الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة ولما لانه لم
يعرف حسب ما يمكن له ولانه لو صرف ذلك الوقت الى المعرفة لزاد له
معرفته الا ان يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع ساعة
ووقت بل على الحذاقة ولطف من الله تعالى فيجوز ان يمن على احد بالقربة
وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة بما كان يمكن له من معرفة ذاته و
صفاته وقوله مما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به خارق
عادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة فعلى هذا اسم للمعجزة
وكرامة واستدراج واورد عليه انه غير جامع لانه ان وافق الغرض

فاستدراج والا فاهانة كما روي ان مسيلمة دعا لاعور بان يصير عينه العوراء
بصيرة فصار اعمى وقد يقسم الخارق العادة الى معجزة وكرامة ومعونة
واهانة واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم بعد
الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان
احضار سرير بلقيس من بعد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول
معجزة لذكرنا والثاني لسليمان لا يرده ما يقال ان المعجزة ما قارن التحدي
ولا معارضة ههنا لانه بناء منه ما يشير ان كرامة الولي معجزة النبي الا
ان يقال ما سيأتي مسامحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي
وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة قوله ولما استدل
المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء والاستاذ ابو اسحاق وابو عبد
الله الحليمي منا وبعض المعتزلة بالمتكلمين لاخراج ابي الحسين البصري
منهم لانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه يسد باب اثبات النبوة
وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعني كالمعجزة
في اثبات دعوى النبوة والاعلام يقارن دعوى الرسالة والتحدي بخلاف
معجزة ويحكى نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال
لو كان السحر ثابتا لالتبس به المعجزة فينسد باب اثبات النبوة
فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا وينبغي ان لا يختص انكار المعتزلة بالكرامة
بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت او استدراجا قوله والافضل
ان يقال بعد الانبياء موافقا لقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر
رضي الله عنه ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لا لنفيها على ما هو
المفهوم لغة تعالى وبه يظهر ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من سائر الامم
ايضا وفيه انه لم يعرف افضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف ايضا

لان افضل

لان افضل امة نبينا افضل الامم لان امته افضل الامم وارادة كل بشر يوجد بعد
نبينا كما ينتقض بعيسى ينتقض بادريس وخضر والياس ايضا ويمكن دفعه بانه
مخصص من عموم الحكم بهولاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء
ويرد ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبي ومن استشهد زمانه
حيوته كحمزة وجعفر وعمر وعمار رضي الله عنهم وقد دل الحديث السابق على ان
ابا بكر افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل
بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بالاجماع
قوله ابو بكر الصديق ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحاح الصديق
مثال الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل هذا وذكر
ويستفاد منه ان تسميته الصديق لكونه مصدقا للاقوال والاعمال الا انما قاله
الراوي من انه صدق النبي في النبوة بلا تلعثم اي توقف وفي المغرب بلا تردد المع
وفي كتب السير انه سمي بالصديق في قصة المعراج ويحكى ان تعالى سماه به
لانه صدق قوله بانه مؤمن سماه بنبوة محمد بتصديقه اياه في المعراج
بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق موافقا لما في
الصحاح قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات في القاموس
او لانه فرق بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بمكة قوله لان
عليه السلام زوجه رقية ثم لما دخل فيها هو بعدها تزوجه لقوله تعالى ولو كان
عندي ثالثة الا انه اراد ابهام رواية الحديث وكانما سمي سبطا النبي نورين
تسميته باسم ابيهما لان النور من اسمائه عليه السلام على ما في
القاموس قوله فالتوقف جهة اذ لم يرد على فضلهما على عمرهما نقل
كما ورد في رأي الشيخين ولا يمكن ان يهدى اليه عقل وان اريد
كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل علي كمال
الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين ا

بين عثمان وعلي شورى وذلك يشعر بانه توقف في تفضيل واحد
منهم ولما قرر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا ان هذا القدر لا يكفي في
تفضيلهما على غيرهما ايضا قوله على هذا الترتيب ايضا يشعر انه بني ترتيب
الخلافة على ترتيب الافضلية التي حكم بها السلف لو لم يكن كان لهم فقوله
وذلك لان الصحابة قد اجمعوا الا يلائم كلام المص وقوله توفي على صيغة
المجهول وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف وتوقف على كان
ستة اشهر وقوله لاحتج عليهم الخ اي انه احتج ابوبكر رضي الله عنه
على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش وتقاعد الانصار
عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله عنه بايعنا لمن فيها
وان كان عمر انه ارادوا ان كان البيعة له صفقة لكمال صلابته في الدين
وعدم مسامحته في امر بعض مبايع الحق وان كان مرا وفي تصحيح رضي
الله عنه حيث ام المبالغة تذكره ليكون المبالغة بلا غرور وعن علي وترك
وترك الخلافة شورى اي ذات شورى فمعناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لاقامة امر الخلافة شورى في تبصرة الادلة
فوض اليهم لينظروا فيه فتقلدوا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف
حيث قال في تفسير شورى انهم لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل
على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسياتي من الكشاف ما يدل على
انه ذهب اليه قوله لم يكن عن نزاع في خلافته اي نزاع لهوى النفس
من غير داعي الاجتهاد واعتقاد ان الاحق بالخلافة غيره يدل عليه
بل عن خطاء في الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن
تبعه من الاصحاب وعن طلحة وزبير وعائشة رضي الله عنهم فان الواجب
حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم
اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وبمثل المعنى لم يكن

عن نزاع

عن نزاع في انه احق بالخلافة بل لشبهة يدل على جواز المحاربة والخليفة في طلب الحق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لا في خلافته وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على احد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقاد لاحكام معاوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة التي لا تشوبها شيء من المخالفة وميل من المتابعة يعني عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معاوية مع علي الا ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق ولعل فيه بحث لان جعل الخلافة الكاملة في ثلثين لا ينفي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم اهل الحل والعقد بالخلافة مع ما فيه شبهة الملك بالخلافة لتربية ... وضبط امر المعاش والمعاد ضبطا شبهها بزمان الخلافة قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب جعل المواقف الوجوب الفة فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلافة في انه يجب على الله تعالى يعني ذهبت اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقلي يعني عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية اقول سمعا وعقلا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين قوله ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه رح بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا والاستدلال عليه اجماعا حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليله مشهور

مستور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف مضرة فوت
هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة
ان شرع هذه الامور لمصالح عايدة الى الخلق معاشا ومعادا مع فوتها تختل
نظام العالم ويفضي الى ما يقتضي فمعنى قوله لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره
معناه لا بد مما يجب عليهم في الدين ودفع الضرورة المظنون واحب بقوله
عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع
كريم والصغاير جمع صغيرة لا لغنايم جمع غنيمة وقوله فان قيل انما يجب على
هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة العامة الرياسة العامة
في الدنيا والدين قوله واما ما كان ونحوه فان من له الرياسة في الدين
والدنيا نيابة عن الرسول لا يكون غير امام قوله فان انتظام الامر
يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى ترشد اليه قوله في الجواب يحصل
بعض النظام في امر الدنيا فالسؤال ليس بشيء وقوله بعض الامة كلهم
ويكون منتهيهم منه الجاهلية يريد ان اللازم باطل لان في ازمنة الماضية
بعد الخلفاء الراشدين اكابر الايمة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك
من الايمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وذلك
لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة وقد يجاب عن الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا الا
نصب الامام عن قدرة واختيار وحصوله يحصل الحديث لمن مات
في زمان لم يترك فيه نصب الامام بل باضطرار بدليل ان الضروريات
تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم
الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على
الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها كما ذكرنا وبهذا الجواب يندفع
الاشكال بعد الخلفاء العباسية قوله لا كما ذهبت الشيعة

خصوصا

خصوصا الامامة منهم حيث رجحوا المهدي في الفضل على ابائه الكرام
سوى علي رضي الله عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسألة في هذا المقام لامر
المهدي المختفي والاولى بحالها ايرادها في شرح قوله ولا يخفى بني
هاشم واولاد علي وفي قوله بل عامة الامراء لوجب اخفاء دعوى
الامامة بحيث لجواز ان يكون زمانه اخوف من ازمنة ابائه بحيث لا يمكن
ظهوره كما لم يمكن لابائه اظهار الامامة قوله ويكون عطف على يكون
في قوله ويمتنع ان تعالى بحيث ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه
على يمتنع وفيه ان كونه ظاهرا اريد واجب كما اوضح بيان الله وكلمة
يمتنع اعم من الواجب وان كان اكثر استعماله في الاولوية وقوله لا يجوز
من غيرهم يدفع توهم الاولوية قوله ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما
لما مر من الدليل لا يخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي
الاشتراط لان تعقل الدعوى يتوقف عليه بل لان مقدمات الدليل
ايضا يتوقف عليه بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة فيما بحث عصمة الانبياء كما
في كتب القوم ومن يشترط عصمة الامامة انما يشترط في زمان الامامة لا
قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله حاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد
على خلافة ابي بكر مع ان اهل الاجماع لم يقطعوا العصمة ايام امامته والعصمة
ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق
معرفة لهذا الا بالوحي اذ لا يعلم الغيب الا الله وبهذا اندفع ما اورد عليه
ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول وحاصل
على ان عدم صحة قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم و
الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى
ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يتجه على انه لو تم هذا لثبت
عصمة ابي بكر اذ عدم الدليل على الذنب منه دليل على عدمه قوله

والجواب المنع اى منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجايب ما قيل فان قلت
حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود ملكته
لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا اصلح ذنبه بالتوبة
ليس ظالما فلا تنتقل النبوة الا الصلاح ولا يكفي حصر الدفع ما توهمت وروده
على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذى يجب ان يراعى فى التعريفات
والمراد بعدم خلق الله امر يكون مآله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصى
مع التمكن فيها وانعقاد الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل
ان الظلم هو التعدى على الغير فيكون اخص من المعصية يدفعه وصف
المرء بالظالم على نفسه وتفسير الظلم بوضع الشئ فى غير محله وما قيل المراد
بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر فان انها خاصة
فى نفس الشخص او بدونه ولعله اراد بالامتناع العادى مع التمكن من
الذنب فلم يكن ثابتا او المراد بالمحنة التكليف فقيل سمى بها لانه يمتحن الله
عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا قوله ولان يكون افضل من اهل زمانه
كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعرى على ما فى
الكفاية وما اورده على جعل الامامة شورى كان الاولى بحاله ان يذكره
سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد عرفت انه مما
لا يتجه عليه السؤال فيتذكر قوله اى فيما خر الابعد ان يدرج فى الولاية
المطلقة الكاملة بوجهة فى الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب
الامامين المستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوى القلب
بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقاتلة مع العدو وان
لم يقدر بنفسه على الحرب كذا فى الكفاية قوله ولا ينعزل الامام بالفسق
قيل لا يقال بل ينعزل بقوله لا ينال عهدى الظالمين فان
النيل بمعنى الوصول وهو اعم ابتداء وزمانى بقاء لانا نقول انا

الوصول

الوصول اى آنى لا بقاء له وانما الباقى الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر
ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا و
مبناه على الغفلة على ان مجرد الفسق ظلم بل الفسق مع عدم الاصلاح
بالتوبة وارد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء وانه ان اريد
اريد بالعصمة ملكة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المقصود ان لا يشترط
عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم الاشتراط ابتداء ممنوع
اذ قالوا يشترط العدالة فى الامام لان الفاسق لا يصلح بامر الدين ولا
ولا يوثق باوامره هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله
على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعى اليه ضعيف قوله فلنا
انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على اصل
السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من ذلك
الفروع وانما ذكرناها فى علم الكلام تاسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر
نعم ان يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث فى الحاجة
الى اعتذار المذكور قوله لما انه يعلم من احوال الناس الخ قد يقال هذا
انما يتم فى الاشخاص واما فى الانواع كاكل الربوا وشارب الخمر و
والغرور على السرور فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف
انه المناط وفى قوله فنحن لا نتوقف فى شأنه منافاة لما قال
الغزالى فى الاحياء لعنة الاشخاص خطر فليجتنب ولا خطر فى
السكوت عن لعنة بليس فضلا عن غيره قوله وهذا احمل منه
برئ منه نظر لان التمنى يكون فى المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة
وجوده واستحالة ان يحكم به لعنه كيف يكون به برئ قوله والجمع بين
قولهم هو تعالى هذا مذهب الاشعرى وبعض متابعيه والمكفر عنه فهم
فلا تناقض فى كلامهم فلا اشكال قوله الا المعتزلة القائلون بان

المعدوم الممكن ثابت في الخارج مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم
بسائط الممكنات دون المركبات قوله ان العالم والمتعلم يرد لـ
مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب
اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان ويمكن ان يقال
لم يثبت مذهب نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى قوله ادعوا
الله وانتم موقنون يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتعبد بالعبادات
لان بالاتيان في الاجابة لا يحصل ما لم يبذل ذلك في الاجابة وقوع مانع عن
الاجابة عنك قوله فقال الله انك من المنظرين قيل فيه يجب لجواز ان
يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعا او لم يدع
وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا ولا يستجاب في امور
الاخرة وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث قوله من اشراط
الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة ودابة الارض اذ بها تخرج
من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى ادمي القامة
او سلت امكنة تلك مراة معها عصى موسى وخاتم سليمان عليهما
السلام يضرب المؤمن بالعصا ويطبع وجه الكافر بالخاتم فينقش فيه
هذا كافر ويأجوج ومأجوج من لا يهمزه يجعل الالفين زائدتين من
يج ومج ومن همزه جعلهما من اجيج ومأجوج وابو معاذ يهمز كل ذلك في القاموس وفي
تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج
من الترك ومأجوج من الجيل وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف وقيل
عربيان من اج الظليم اسرع واصلهما الهمزة كما قرأ عاصم ومنع صرفهما
للتانيث والتعريف قوله والمجتهد قد يخطئ اي المستدل في العقليات
والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ اي قد حكم حكما غير مطابق وقد
يصيب اي وقد حكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدته

الكلو

التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول الا
على نفي مطلق اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني تصو
المخالفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذا لم يكن احدهما مكفرا
وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله في كل حادثة حكما معينا
ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد هكذا وقع عبارته
في التلويح ايضا ولعله سهو لان ام المنفصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها
احد المستويين والاخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان لله تعالى
في كل حادثة حكما معينا او احكاما على حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد
وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في
كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد
مجتهد قوله اما ان يكون من الله تعالى عليه الدليل ويكون الفتوى عليه
لا عن دليل بل المنزلة من يعثر على دفين او يكون وذلك الدليل
اما قطعي والمجتهد مأمور بطلبه او ظني والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها
وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطاء ابتداء
فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله تعالى فقد اصاب وان فقده
فقد اخطأ فلا خطاء مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه
فالخطاء ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف في هذا المذهب
في ان المخطئ ليس باثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء فلا
يصح وانما الخلاف في مذهب من يقول بالخطاء وجعل قوله في هذا المذهب
اشارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوص ما سبق من قوله
والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف
واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور
بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب نقض ما حكم

القاضی بالخطاء قوله الاول قوله توقفهما یا سلیمان والخمر للحکومة او الفتیا بفتح الفاء کالفتوی وبمعناه وهو ما افتی به الفقیه وقد یقع فی قوله ولو کان کل من الاجتهادین جدا بالما کان لتخصیص سلیمان بالذکر جهة انه کان بفهم سلیمان بمحض لطف الله من غیر اسباب اجتهاد له ازمنا لنبوته فلهذا اخصص بسه بعمه الی ذاته وقد یجاب بان المراد بتفهیمها فهم ارفقهما وفیه انه یبعد عن ظاهر النظم وانما قال والدلائل الاحادیث والاثار الدالة علی تردید الاجتهاد بین الصواب والخطاء بحیث صارت متواترة المعنی لان ما لم یبلغ حد التواتر لا یصلح الدلیل للاستدلال علی الاصول والثالث من الادلة دلیل الاجماع والیه اشارة بقوله وقد اجمعوا وهذا الدلیل مبنی علی اثبات ان القیاس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القیاس مثبت ویرد بان ما الی الاجتهادی اعم من الثابت بالقیاس او بغیره من الادلة الظنیة کالمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلک والخلاف فی ایجاد الحق وتعدده جار فی الجمیع فلا اجماع علی انحصار الحق الا فیما لم یقع فیه خلاف وید فعه ان القول بتعدد الحکم فی غیر القیاس ولو وجد فیه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته فی صورة القیاس بالاجماع ثبت فی الکل بما بهم والرابع من الادلة استدلال بالمعقول وانه لا یعرفه فی العمومات الواردة فی شریعة نبینا صلی الله علیه وسلم ینهی الاشخاص فی النصوص فالظاهر ان یکون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ما قیل من انه ان ارید الفرق بالنسبة الی الحکم فلا تعریف وان ارید بالنسبة الی الحکم المطلق فغیر مسلم بل هو ادل المسئلة نعم انه لا العقد البعض وغایة ما یفیده الظن وقوله فی شرح التنقیح فیه ان الاوضح فی شرح التوضیح قوله ورسل البشر افضل من رسل الملائکة بنه علی ان

المراد

المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملائكة الرسل والمراد لا
بالعوام ما سوى الرسل من اتقياء المؤمنين واما العصاة فلا لا لا
على الملك اصلا والدليل لا يفيد الا تفضيل آدم على رسل الملائكة وتفضيله
على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفصل وبعد اتمامه لو كان المأمور
بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة الاسفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى
فيها بالظن والاستدلال الثالث ايضا مبني على عدم الفصل والا فلا
يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر واورد عليه انه اما ان يراد
من آل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر
على عامة الملائكة واما ان يراد العالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد الا
تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص
ذلك بالاجماع وتفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله انا لا نخص
آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع على الجميع العالمين و
نخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم
ينتبه بما ذكره وقوله ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية اي دفع لما يتجه
بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية
لان الدليل عام مخصوص بالبعض والوجه الرابع اورد عليه ان
الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة على الانسان وجب بان ذلك
بالنسبة الى الانبياء مم الا انه يلزم ان نخص الرسل بالانبياء اول
ذلك امنع صحته في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني الاتقياء
المؤمنين ايضا فتم الدليل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل
على الرسل وبعدم تفضيل العام على العامة مما تم به الدليل فافهم قوله
وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة وهو ابو عبد الله
الحليمي والقاضي ابو بكر الباقلاني والقول بان التعلم من الله تعالى والملائكة

مبلغون خلاف الظ و لسلم ان لا يكون التعليم من متعلم لشخص الا متعلما من
الشخص والجواب بان الترقي بذكر الملائكة المقربين ليس لعطفهم على عيسى عبد الله
بل لم يتنبههم عليه التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف
الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار تقربهم الى الله لا الى
تعال الوصف في تنعيمهم واخراج عن المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون
على الافعال العجيبة نحمدك يا من وفقنا لاتمام هذه الفوائد ونسألك
ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد وتجعل حروف منها فائدة الى الجنة يعود فائدة
نفعها على نسلي الى الابد زايد على كل زايد يا محمود كل حامد ويا مقصود كل قاصد
لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين فقد جاهدنا الشيطان الجليد تم
بالخير والسعادة على يد الضعيف النحيف الراجي الى
رحمة الله الباري ...
... على ...
... وسهاوسنة
... هجرة ...
المبارك رمضان
في تاريخ سنة ...

تم بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله لنجعلها اي لنخلقها لاجلهم اشار الفاضل المحشي ره الى امرين احدهما
ان مدار معارضة المعتزلة في مقابلة قولنا اعدت للمتقين على ان يكون
قوله لنجعلها بمعنى كلنا لنخلقها والثاني ان يكون اللام للاجل والعلة لا الاختصاص
ان لكون اللام في قوله للعلة لا دخل لها في المعارضة والمعارضة تتم بدون

اللام

اللام لجعلها بمعنى لخلقها لانا نقول ان اللام في قوله تعالى للمتقين
للاجل والعلة ومعناه بالفارسية اماده كرده شده است جنت را از بهر
پرهيزكاران بلكه اى جنة مسلمانان من قبيل ذكر الخاص وارادة العام وهذا
شايع كما في قوله تعالى والعاقبة للمتقين اى للمسلمين فان قلت ما الفائدة
في ذكر اللام في قوله تعالى اعدت للمتقين ولو قيل اعدت المتقين بدون
اللام لتم الغرض قلت ذكر اللام للاشعار بان التقوى سبب المعد الابدى
ان نسبة المشتق وهو الفعل او شبهه الى شيء يشعر بعلية مبدا الاشتقاق
الى ذلك الحكم وقوله لجعلها للذين معارضة في مقابلة ذلك الآية بان
يكون لجعلها في مقابلة اعدت وللذين في مقابلة للمتقين فلو كان ذلك
اللام للعلة فهذا اللام ايضا للعلة وان كان ذلك يكون هذا ايضا للصلة
لكن تقرر من بيان المذكور ان اللام للعلة قوله فان قلت يحتمل هذا من
قبل اهل السنة والجماعة يعني يحتمل ان يجعل للذين في الآية المذكورة باعتبار
المتعلق وهو كائنة لهم مثلا مفعولا ثانيا لنجعل هذا مبني على ان يجعل بمعناه
الاصلي لا بمعنى يخلق لان معنى يخلق متعديا الى مفعولين يعني ان المعتزلة
لما لم يجدوا الحسنى الظ مفعولا ثانيا لنجعل جعلوا الجعل بمعنى يخلقها وحاصل
منع فاضل المحشي من جانب اهل السنة والجماعة انه لم لا يجوز ان يكون يجعلها
بمعناه الاصلي وقوله للذين متعلقة باعتبار مفعولا ثانيا له لا يخفى عليك
لو قرر كلام المعتزلة على سبيل المنع بان يقال يحتمل ان يكون يجعل بمعنى يخلق
رح لا محالة ترك المنع في مقابلتهم والا يلزم المنع على المنع وهو باطل قطعا
لا يقال ان مقصد المعتزلة الاستدلال والمعارضة لا المنع والمنع نياتيه حينئذ
لانا نقول ان المعتزلة يحتمل كما يحتمل اولا حملوا الجعل بمعنى الخلق على سبيل المنع ثم جعلوا

هذه الآية معارضة في مقابلة اهل السنة والجماعة قوله فيصير الحاصل لجعلها
كائنة لهم واعلم ان النسخ ههنا مختلف فوقع في بعض النسخ فيصير الحاصل
كلمة الفاء اما للتفصيل والبيان او الفصيحة او التعقيب اي فيصير حاصل
كلام ش او كلاهما باعتبار انا نتلفظناه بعد ايراد مفعول الكشف في انه لجعلها
كائنة لهم يعني ان المراد جعل كينونة تلك الدار لهم في زمان الاستقبال لا نفس
الدار بل نفس الدار موجودة في الحال فيسقط المعارضة بين الاثنين
وفي بعض النسخ مغير الحاصل مكان فيصير الحاصل فيكون معناه فالامر الذي
هو غير الحاصل في الحال المفهوم من هذه الآية الكريمة هو جعلها كائنة لهم لا نفسها
بل نفسها حاصلة بالفعل فعلى هذا ايضا يسقط المعارضة قوله قلت يمكن
ان يقال الخ هذا من قبل المعتزلة لا يخفى عليك ان هذا التنوير وسيلة يرد
بعد ذكر الآية المذكورة حاصله ان التمكين لازم لوجود الدار فيلزم منه ان يكون
التمكين ايضا لازم لوجود الجنة واشار الفاضل المحشي الى هذا القول وهذا
المعنى لازم لوجود الجنة يعبر بهذا الكلام ممكن بوجهين احدهما ان هذا
الكلام يقع في يوم الجزاء فينبغي ان يقع وجود الجنة ايضا في يوم الجزاء
اذ الملازمة واقعة بين هذا المعنى ووجود الجنة فيبقى المعارض سالما عن
جانب المعتزلة منه بحث اذ يجوز ان يكون التمكين في الاستقبال
والجنة موجودة في كما في قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل
الجنة والثاني ان هذا المعنى لازم لوجود التي تحققت في زمان الماضي وهو باطل
بوجهين اما بقياس استثنائي او بغيره اما الاول فلانه لو كانت
الجنة ملزومة هذا المعنى لوجود الجنة لكنه غير لازم فيلزم من رفع التالي رفع
المقدم لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما الثاني ان
لزوم

لزوم هذا المعنى لوجود الجنة المتحققة في زمان الماضي خلاف ظاهر الآية
الكريمة واعلم ان بين المنور والاية المذكور فرق لان الاية الكريمة
مصدرة باسم الاشارة وهي تلك الدار الآخرة ومشار اليه باسم الاشارة
يكون امرا محققا في الواقع ولم يكن في المنور اسم الاشارة فيجوز
ان يكون الدار معدومة والجنة موجودة لان ضمير نجعلها راجع الى
تلك الجنة التي وقعت مشار اليه باسم الاشارة فيه بحث اما
اولا فلانه لا يجوز ان يكون الضمير راجعا الى ذات الجنة مع قطع النظر عن ان
يكون الجنة مشار اليها باسم الاشارة كما يكون في ارجاع الضمير الى النكرة
الموصوفة بالعموم كذلك اي يكون الضمير راجعا الى ذات النكرة مع
قطع النظر عن عمومها كما سيأتي في كلام المحشي ان شاء الله تعالى و
اما ثانيا فلانه لا يجوز ان يكون الاشارة الى الدار المعدومة على تقدير
وجوده كما يقال يوجد تلك الولد من بطن امه فاسمي اسمه كذا
لا يقال هذا عدول عن الظاهر لانا نقول هذا اول المسئلة واما ثالثا
يجوز او رد هكذا المتبادر من جعل تلك الدار لتزيدها قوله واما
الحمل على التمكن بالفعل هذا من قبيل اهل السنة والجماعة يعني
ان المراد بالفعل هو معنى الحال لا الاطلاق العام لانه لو كان المراد
به الاطلاق العام يثبت مطلب المعتزلة لان صدق مطلقة دائمة
سواء كان خروجه في زمان الماضي او الحال او الاستقبال
فعدول عن الظاهر هذا اصل المعتزلة لان الظاهر من التمكن اعم من الفعل
والامكان فالعدول عن التمكن بالفعل عدول عن الظاهر نوقش منه
بان الواجب تعالى لا يخ اما ان يكون قادرا على التمكن بالفعل او لا
والثاني بط لانه يلزم عجزه تعالى فيلزم ان يكون الاول مرادا فعلى هذا
العدول نافع اللهم الا ان يقال ان في اختيار الثاني يلزم عجزه تع

ناشئ من نفسه وهو ليس بباطل بل الباطل عجز الناشي عن الفهم والله
تعالى اعلم تمت الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وما يقال من ان الحس اى ما يقال في تصحيح كون الحركة محسوسة
ليندفع به الايراد بكون الحركة من الاعراض النسبية من كلام حاصله
ان الحركة يدرك العقل عند تعلق الاحساس بالجسم في المكانين
وكل ما هو بالنسبة كان كذلك فهو محسوس فيلزم ان يكون الحركة محسوسة
ليس بشئ اذ انه منع للجواب وبناء الجواب على تسليم كونها من نمرنيفه
الاعراض النسبية حقيقة وعدها من المحسوسات اما بالذات على ما
هو المتبادر من السياق اذ غرض المجيب توجيه قول الشيخ و
الحركات والظاهر ان عداد الحركات من المبصرات يكون مبنيا على قول
القائلين بكونها من المبصرات بالذات لا على القول القائلين بكونها
من المبصرات بالعرض كما صرح به المحقق الجندي في حاشيته المتعلقة بهذا
المقام وان كان عدم الحركة محسوسة بالذات بعد تسليم كونها من الاعراض
النسبية حقيقة ظاهر الفساد لاشتراط وجود الخارجي في الاحساس بالذات
اذ الفساد لا يمنع من الحمل على مقتضى السياق فعلى هذا الايراد ما اورده
منلا ويعزى به في التعليقات والتعليات على قول فاضل المحشي
رحمه الله ومثله لا يعد محسوسا بقوله ان اراد انه لا يعد محسوسا
حقيقة فمسلم ولكن الكلام ليس فيه واما بالعرض والمحسوس بالعرض ما يتعلق
به الاحساس بالعرض كما هو مصرح في غير موضع وح عدم تسليمه قول
المجيب بناء على انه لا يلزم من ادراك العقل شيئا بواسطة احساس الشئ

الاو

الآخر ان يتعلق الاحساس بذلك الشيء ولو بالعرض فلا يلزم ان
ذلك الشيء محسوسا بالعرض والا يلزم ان يكون العمى مع الجزم بامتناع
وجوده محسوسا بالعرض لمساواته لمنافاته يشكل الامر احساس
ببطلان العمى الى ادراك عماه واللازم باطل للجزم بامتناع وجوده مع تردد
في اشتراط الوجود الخارجي الاحساس بالعرض كما صرح به زاده
المحقق الجندي فعلى هذا لا يرد عليه ما اورده بقوله وان اراد انه
لا يعد محسوسا مجازا فهو ممنوع على ان قول الفاضل المحشي ليس يحتمل
ان يكون منعا لاستلزام كلام المحشي كون الحركة محسوسة بالعرض بل هو
ظاهر منه وقوله لانه ادراك الحس سنده الى قوله ذلك داخلا في ابطال
السند من طريق المنع وهو محال والكلام في قوله والا يلزم
ان يكون العمى محسوسا كالكلام فيه وفيه ايضا ان الملازمة حاصلها ان
لو عد مدرك العقل بواسطة احساس الآخر محسوسا بالذات لزم ان
يكون العمى مع الجزم بامتناع وجوده محسوس بالذات ولو عد بالعرض
فبالعرض اذ هو مدرك العقل بواسطة احساس الاعمى والمنع لو توجه
لتوجه على بطلان اللازم لا على هذا القول فتشبيه الكلام في هذا القول
بالكلام في القول السابق لا يخلو عن شيء ثم ان ما في كون الحركات من
الاعراض النسبية حقيقة وكونها من المحسوسات مجازا موافقا لما
ذكره الشارح رحمه الله في المطول حيث قال وفي جعل المقادير محل نظر
اذ المفهوم مما ذكره الشارح فيه في هذا المقام ليس الا كون الحركة من الاعراض
النسبية واقتضاءه بها لذاتها النسبة والا يلزم منه ان يكون من الاعراض
الاعراض النسبية حقيقة ولا ان يكون في المحسوسات مجازا لجواز ان
يكون مقتضاها خارجة عن مفهومها تم بالخير والسعادة هذه الرسالة
...

وجوده لكان ان العمى عدم

صح

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وما نقل من ان الحس اذا شاهد الخ جواب عن قوله لا يقال الخ وحاصله
ان عد الحركة من الاعراض المحسوسة انما هو على سبيل التجوز وكونها من الاعراض
النسبية لا ينافي المحسوسية بهذا المعنى وما ذكره من ان الحس اذا شاهد الجسم
في المكانين في الآنين الخ بيان لعلاقة التجوز يعني ان الحركة ليست
محسوسة حقيقة بل معقولة لكن سميناها بسبب ان ادراكها ناشئ من
احساس الحس كان الاحساس يدركها وحاصل هذا الجواب تسليم كونها
من الاعراض النسبية حقيقة وعدها من المحسوسات مجازا هذا هو الموافق
لما ذكره الشارح في المطول حيث قال ومن جعل المقادير والحركات من
الاعراض النسبية والكمية لا تعرض لذواتها قسمة ولا نسبة فكانه اراد
بالمقادير ما فيها من الطول والقصر والتوسط بينهما وبالحركات نحو السرعة
والبطء والتوسط بينهما انتهى بخلاف الجواب الاول فان حاصله منع كونها
من الاعراض النسبية ولا يخفى ان دليل قوله ليس بالشيء الصحيح بهذا
التقرير الا انه يرد على قوله ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون
العمى محسوسا انه اراد انه لا يعد محسوسا حقيقة فهو مسلم لكن الكلام
ليس فيه وان اراد انه لا يعد محسوسا مجازا فممنوع والكلام في قوله
والا لزم ان العمى محسوسا كالكلام فيه هذا ما سنح لي في اثناء مطالعة هذا
الكتاب ومباحثته وبعد ما تقرر رأيي على ذلك وجدت في بعض
الحواشي المتعلقة بهذا الكتاب بعد مدة طويلة ان قوله وما نقل جواب
عن قوله لا يقال وما في بعض الحواشي هذا وما نقل في توجيه قوله في
الحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم ليندفع به الايراد بكون الحركة
من الاعراض النسبية كما نقله صلاح الدين الرومي انما افاده من

به نقه

به تمت هذه الرسالة ابداع على حاشية الحركة والسلام

قوله على السيد المحقق فيه ان لو لفظ المحسوس في المحسوس بالوصف مجازا عندهم
او المحسوس بما يتعلق به الحس ولا شك ان المحسوس بالوصف ما يتعلق به الحس وان كان
لما بينا فان قيل المراد ان يطلق عليه المحسوس مجازا اعني غير ان يجعل المحسوس بالوصف الذي
فلا يلزم ان يجعل المحسوس بالوصف مجازا بالمعنى يصح كونه خلاف التحقيق اذ الحكم على الآن
مبصرا بالذات او بالوصف على التوليه كما صرح به المحقق المحشي ره نسلم ان لا نعرف المدركات
الباصرة اصلا بالذات ولا بالوصف وا بعد يلزم ان لا يقع تعاقب المبصرات لتقابلا لنا اذ يقع ان يجعل
المقابلات كلها من المبصرات مجازا ونسب [illegible] اخذ لفظ المحسوس وجعله مجازا
الحركات اذ [illegible] الالات الباصرة بدرك الحركات والمحيط والمراد من قال ان الحي
اذ [illegible] صلاح الدين البردوي حيا لانها ويحكي بيانه لفظ المحسوس والمبصرة
يراد اطلاقا عليهما على السيد المحقق نسبت الى الله تعالى

مسك الهداية والسلك السعادة
يا رحيم

تاریخ تولد محمد امین

سال تاریخش از خرد جستم
گفت هست و ز خادم فقرا

بسم الله الرحمن الرحیم

اسناد دعای ششش قفل ابجد بسم الله الرحمن الرحیم خالق العلیم الذی لیس
کمثله شیء علیم قفل دوم بسم الله الرحمن الرحیم بسم الله خالق العلیم الذی
لیس کمثله شیء وهو العلیم قفل سیم بسم الله الرحمن الرحیم بسم الله او
هاب العلیم لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر قفل چهارم بسم الله الرحمن الر
بسم الله البصیر الذی لیس کمثله شیء وهو الغنی القدیر قفل پنجم بسم
بسم الله الرحمن الرحیم بسم الله العزیز الکریم الذی لیس کمثله شیء وهو
العفو العزیز قفل ششم بسم الله الرحمن الرحیم بسم الله العزیز الرحیم
الذی لیس کمثله شیء وهو العلیم العفو فالله خیر حافظا وهو ارحم
الراحمین اسناد دعای ناد علی بسم الله الرحمن الرحیم ناد علیا مظهر
العجائب تجده عونا لک فی النوائب کل هم وغم سینجلی بنبوتک
یا محمد و بولایتک یا علی یا علی یا علی اسناد دعای دیگر یا شغوشا
یا شغیشا الله ... یسل الله عالم احفظنی من الآفات والعاهات
وصلی الله علی خیر خلقه محمد و آله اجمعین یا الله یا رب برحمتک یا ارحم الرا
حمین دعای ایمان اللهم انی اسالک حبک وحب الحسنات
وحب المساکین اسالک حبک علی بقربتی الیک یا ذا الجلال والاکرام

سی آرا مهم پیش آید باید که طهارت پاک کند بعده اول صلوات بخواند
بعده ششصد و شصت بار سوره الم تر کیف را بخواند بعده ۷ بار بخواند
بعد از آن صلوات بار شش بار دیگر سوره الم تر کیف بخواند البته مراد رسید
هر که دعا را با خود دارد نظر خدای و نظر خلایق و نظر پادشاه با او باشد
الهی انت معبودی الهی انت مقصودی و حبیبی یا واجده دعا و تب
لرزه هر که تب لرزه بیاید باید که سه پاره چوب بید را بتراشد و بنویسد
بر این طریق اول ها هوی طا هوی و ابرا هوی در چوب دوم طا هوی
ابرا هوی و ها هوی در چوب سیم ابرا هوی ها هوی طا هوی در انگشت اول یک
نشان کند دوم را دو نشان بکند و سیم را سه نشان بکند اول یک چوب بسوزد
دوم سیم را همچنین چوب اول بفرماید خدای شفا باید که شک نیارد
اگر بیمار دهد هفت دانه سپند و بر هر دانه یکبار این آیه بخواند و در آتش
اندازد حاجت بر آید و آیت اینست و اتبعوا ما تتلوا الشیاطین
علی ملک سلیمان وما کفر سلیمان ولکن الشیاطین کفروا یعلمون
الناس السحر وما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت وما یعلمان من احد
حتی یقولا وتمت کلمة ربک صدقا وعدلا لا مبدل لکلماته هو السمیع العلیم
فلان بن فلان علی حب فلان بن فلان

[illegible]

الحب بنویسد این نقش را بمشک و زعفران و در پهلوی تنور رفته بدر خاک بسوزد
و تعوید گرم گردد اگر کسی در جای باید که لطف کار نکند نام خدای بنویسد و در زیر تنور بنشود
نقش اینست [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
این تعوید را در زیر آب دارد بنام فلان بن فلان علی حب فلان بن فلان الحب بنویسد
آزموده است و مجرب است با نفها آنکس که نوشته باد سحر کند محب جانی گردد
از بعینه آدم قبل قنسی لم نجد له لغنسی بلموس بلموس نسطو و لقد عهدنا
فلان بن فلان الحب بنویسد در سفال آب نارسیده و در آتش اندازد بنام
کسی که نوشته باشد پریشان شده بیاید در پیش تو نقش اینست
[illegible]
[illegible]
نوحا باسم فلان فلان علی حب فلان بن فلان دانم تصویر علی کرم الله وجهه
نقل میکنند که اصحاب کهف هفت تن بوده اند اسماء ایشان اینست
یملیخا مکسلمینا مثلینا مرنوش دبرنوش شاذنوش و نام کلب قطمیر
کسی که مهم صعب پیش آید باید که این عظمت را ورد زبان
کند باید که با وضو بخواند البته مرادش برآید بدیع الحجاب باخیر
دعای کسی که تب داشته باشد بسم الله الرحمن الرحیم اتی امر الله
فلا تستعجلوه سبحانه و تعالی عما یشرکون ما کان محمد ابا احد من رجالکم
ولکن رسول الله و خاتم النبیین و کان الله بکل شیء قدیر

